YABAN KURALDIŞILIK

spinoza metafiziğinin ve siyasetinin gücü

Antonio Negri

ingilizceden
çeviren:
eylem
canaslan

Felsefe
ötüken yayıncılık

Yaban Kuraldışılık

Antonio Negri

Otonom 3
Felsefe dizisi 2 / Spinoza kitaplığı 2

Yaban Kuraldışılık
Antonio Negri
ISBN 975-6056-00-2
1. Basım: Ağustos 2005, İstanbul (1000 adet)
Kitabın özgün adı:
L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza

Yayıma hazırlayan
Eylem Canaslan
İngilizceden çeviren
Eylem Canaslan
Düzelti
Selen Göbelez
Kapak ve İç Tasarım
Ulaş Kantemir-Barış Eroğlu
Baskı
Yön Matbaacılık (0212) 544 66 34

Otonom Yayıncılık
Yeniçarşı caddesi, Kalkan Han. No: 56/6 Galatasaray/Beyoğlu İstanbul
Tel: 0212 244 87 09
Fax: 0212 292 23 66
e-posta: iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

Yaban Kuraldışılık

Antonio Negri

İngilizceden çeviren
Eylem Canaslan

Felsefe
otonom
yayıncılık

İÇİNDEKİLER

Sunuş 7

Çevirenin notu 9

Gilles Deleuze'ün Önsözü 11

Pierre Macherey'nin Önsözü 14

Alexandre Matheron'un Önsözü 19

Michael Hardt'ın Önsözü: 27

Önsöz 37

1. Hollanda Kuraldışılığı 47

2. Spinoza Çevresinin Ütopyası 77

3. İlk Temel 113

4. İdeoloji ve Krizi 145

5. Sistemdeki Kesinti 169

6. Yaban Kuraldışılık 219

7. İkinci Temel 353

8. Gerçekliğin Kuruluşu 301

9. Farklılık ve Gelecek 339

Dizin 365

Sunuş

Antonio Negri ve Michael Hardt'ın *İmparatorluk* kitabı, diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de siyasi ve akademik çevrelerde belli tartışmalara yol açtı. Negri ve Hardt bu kitapta temel olarak kapitalist iktidar işleyişinin yeni bir egemenlik biçimine girdiğini ve bu yeni egemenlik biçimini çözümlemede var olan ulus devlet ve klasik emperyalizm perspektiflerinin yeterli olmayacağını iddia etmektedirler. İmparatorluk ise, kapitalizmin kuruluş içersinde olan bu yeni küresel iktidar işleyişine verilen addır. Negri ve Hardt isimleri *İmparatorluk* kitabıyla adeta özdeşleşmiş olmasına rağmen, imparatorluk çözümlemesinin arkasındaki politik felsefe ve metodoloji şimdiye dek pek vurgulanmamış ve yapılan tartışmalar, imparatorluk çözümlemesini emperyalizm ve yeni emperyalizm teorileriyle çarpıştırma boyutunda kalmıştır. Oysa içinde bulunduğumuz dönem, modernliğin krizindeki yeni bir kuruluş sürecidir ve bu dönemde bütün "–izmler" kendilerini bu sürece göre yeniden biçimlendirmek ve inşa etmek durumundadır. Politik felsefe bu yeniden okuma içersinde ayrıcalıklı ve öncel bir konuma sahiptir. Eleştiri, çözümlemelerini daha köklü temellendirip yeni süreci ve düşünsel paradigmalardaki kuruculuğu iyi kavrayabilmelidir.

Negri'nin bu kitapta yaptığı şey kapitalizmin bu yeni kuruluş sürecinde, devrimci düşüncenin ve komünist siyasetin önünü açabilecek felsefi kanalları kazmaktır. Descartes-Kant-Hegel üçgenindeki Modern felsefenin özünün aslında devrimci mi yoksa reformcu mu olduğunun ve bu kıskaca girmeyen Spinoza sisteminden nelerin çıkarılıp bizim açımızdan kullanışlı hale getirilebileceğinin sorgulanışıdır. Bu anlamda Negri'nin çabası, Deleuze'ün, Guattari'nin, Foucault'nun, hatta Althusser'in çabalarıyla ortaklaşır. Siyaseti bir özgürleşme praksisi olarak nasıl yeniden kurabiliriz? İşte bu isimleri bir araya getiren şey, bu sorunun altında toplanan deneyimler ve arayışlardır.

Bu tartışmaların ve deneyimlerin toplumsallaşması, Otonom Yayıncılık olarak bizim asıl amacımızdır. Negri'nin *Yaban Kuraldışılık* kitabının Türkçe'ye çevrilmesi de, elitleşen, yalnızca yabancı dil

bilen insanlarla sınırlanan, akademik çevrede kalan tartışmaları politik üretkenlik zemininde toplumsallaştırabilmektir. Dileriz ki bu çeviri bu amaca ulaşmada mütevazi bir katkı olarak yerini bulur.

Otonom Yayıncılık

Çevirenin Notu

Çeviride aşağıdaki kısaltmaları kullandık:

TdIE: Tractatus de Intellectus Emendatione (*Anlığın İyileştirilmesi Üzerine*)
TTP: Tractatus Theologico-politicus (*Teolojik-politik İnceleme*)
TP: Tractatus Politicus (*Politik İnceleme*)

A: Aksiyom	T: Tanım
Ö: Önerme	n: Not (Scholium)
s: Sonuç (Corollary)	/: Lemma
tan: Tanıtlama	P: Postulat

Duyguların Tanımı: *Etik*'in III. bölümündeki duyguların tanımı

Örneğin "Ö37n2", 37. önermenin 2. notu anlamına gelecektir.

Hardt, İngilizce çeviride, *Ethica* için Edwin Curley'in *The Collected Works of Spinoza* C. 1 (Princeton, 1985) çevirisinden yararlanmıştır. Biz de *Ethica*'dan yapılan alıntıları çevirirken, Türkçe'deki çevirilerle de karşılaştırarak aslen Hardt'ın metnine sadık kaldık. Politik incelemeler ve mektuplarda ise böyle bir karşılaştırma imkânı olmadığı için Hardt'ın metnini aynen çevirdik.

Metinde geçen Fransızca, Latince vb. ifadeleri ya da açıklanması gerektiğini düşündüğümüz terimleri dipnotta (ç.n) ile belirttik. Burada Latince çevirileri yapmış olan sevgili Yusuf'a (Yusuf Yıldırım) ve bazı Fransızca ifadelerin çevirisindeki, Fransızca baskıdaki önsözlerin bulunmasındaki yardımı ve her türlü desteği için Selin'e (Selin Göbelez) teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Bunun dışında, yararlı olacağını ve tartışmayı zenginleştireceğini düşündüğümüz için *Yaban Kuraldışılık*'ın Fransızca baskısındaki (*L'Anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982) değerli üç ismin (Deleuze, Macherey ve Matheron) önsözlerini de Türkçe baskıya ilave ettik. (Bunu mümkün kılan sevgili Hakan'a (Hakan Yücefer) buradan tekrar teşekkür ederim.

Son olarak da şunu söylemek kalıyor herhalde: çabamızı aşan bir hatamız olduysa affola...

Gilles Deleuze'ün Önsözü

Negri'nin Spinoza üzerine hapiste yazdığı bu kitap, Spinoza'yı anlama tarzımızı pek çok bakımdan yenileyen büyük bir kitaptır. Ben burada Negri'nin geliştirdiği iki temel tez üzerinde durmak istiyorum.

1) Spinoza'nın hukuksalcılığa karşı oluşu

Spinoza'nın temel fikri, güçlerin (en azından virtüel olarak) kendiliğinden geliştiği fikridir. Bu ise temel olarak, güçlere karşılık gelen ilişkileri kurmak için herhangi bir dolayıma ihtiyaç olmadığını söylemektir.

Bunun tersine, zorunlu bir dolayım fikri, esasen Hobbes, Rousseau ve Hegel'de geliştirildiği haliyle dünyanın hukuksalcı kavranışına aittir. Bu kavrayış şunları içerir: 1) Güçler, bireysel ya da özel bir kökene sahiptir. 2) Kendilerine karşılık gelen uygun ilişkileri oluşturabilmek için toplumsallaşmaları gerekir. 3) Öyleyse bir iktidar ("Potestas") dolayımı söz konusudur. 4) Ufukta hep bir kriz, savaş ya da antagonizma vardır. İktidar kendini bunun çözümü olarak, ama "antagonist bir çözüm" olarak sunar.

Spinoza sık sık bu hukuksalcı geleneğe aitmiş gibi, Hobbes ile Rousseau arasında bir yerde sunulur. Negri'ye göre, durum hiç de böyle değildir. Spinoza'da güçler kendiliğindenlikten ve üretkenlikten ayrılmazlar, bu da onların dolayıma girmeden gelişmelerini, yani *birleşmelerini* (composition) mümkün kılar. Güçler, zaten kendi başlarına toplumsallaşma öğeleridir. Spinoza bireyin değil "çokluğun" terimleriyle, hiçbir dolayıma başvurmadan düşünür. Tüm felsefesi "potestas"a karşı "potentia"nın [iktidara karşı gücün] felsefesidir. Böylece, Machiavelli'den geçerek Marx'a uzanan hukuksalcılık karşıtı gelenekte yer alır. Burada hukuksal *sözleşme*nin karşısına konulan şey ontolojik "kuruluş"a ya da fiziksel ve dinamik "birleşme"ye ilişkin bir kavramlaştırmadır.[1] Spinoza'da

[1] Eric Alliez, "Spinoza au-delà de Marx, *Critique*, Ağustos-Eylül 1981, no: 411-412, s. 812-821, bu antitezi kusursuz biçimde inceliyor.

dolaysız üretime ilişkin ontolojik bakış açısı Olması-Gereken'e, dolayıma ve erekselliğe yapılan tüm başvurulara karşı koyar ("Hobbes'ta kriz ontolojik ufka işaret eder ve onu kapsar, Spinoza'da ise kriz ontolojik ufukta kapsanır").

Okuyucu Negri'nin bu tezinin önemini ve yeniliğini hissetse bile, ondaki ütopya havasını yadırgayabilir. Bunun içindir ki Negri Hollanda'daki durumun olağandışı karakterine ve Spinoza'nın konumunu mümkün kılan şeye işaret eder: Monarşik Avrupa'ya uygun bir "potestas"ı temsil eden Orange ailesine karşı De Witt kardeşlerin Hollanda'sı, üretici güçlerin kendiliğindenliği olan bir pazarı ya da güçlerin toplumsallaşmasının dolaysız biçimi olan bir kapitalizmi uygulamayı deneyecektir. Spinoza'nın kuraldışılığı ve Hollanda'nın kuraldışılığı... Her iki durumda da söz konusu olan hep aynı *ütopya* değil mi? Negri'nin çözümlemesindeki ikinci önemli nokta işte burada devreye giriyor.

2) Spinoza'nın gelişimi

Kısa İnceleme'de, hatta *Etik*'in başında karşımıza çıkan ilk Spinoza, gerçekten de ütopyacı perspektiflere bağlı kalır. Yine de bu perspektifleri yeniler, çünkü tözün ve töz tarafından kiplerin *ontolojik kuruluş*una ulaşarak (panteizm), güçlere en geniş yayılım olanağını verir. Ama tam da bu işlemin kendiliğindenliği ya da dolayımın eksikliği yüzünden somut gerçekliğin *maddi oluşumu* gerçek bir güç olarak ortaya çıkmaz; hem bilgi hem de düşünce dünyaya açılmak yerine, Varlık'ın sadece ideal olan üretkenliğine tabi kalarak hâlâ kendi üzerine katlanmak zorundadır.

Bu yüzden *Teolojik-Politik İnceleme*'de ve *Etik*'in devamında karşımıza çıkan ikinci Spinoza iki temel izlekle belirlenecektir: Bir yandan tözün gücü, ufku olduğu kiplerin üzerine inşa edilirken diğer yandan, düşünce dünyaya açılır ve kendini maddi imgelem olarak ortaya koyar. Böylece ütopya yerini devrimci bir maddeciliğin öncüllerine bırakır. Ama bu antagonizmaya ve dolayıma dönmek demek değildir. Varlık'ın ufku dolayımsızlığını korur, ama bunu politik kuruluşun *zemin*i olarak yapar, ideal ve tözsel kuruluşun *ütopya*sı olarak değil.

Bedenler (ve ruhlar) güçlerdir. Onları güç olarak tanımlayan yalnızca karşılaşmaları, rastlantısal çarpışmaları (kriz durumu) de-

ğildir. Bedenler, her birini oluşturan, bir "çokluk" olarak ayırt eden parçalar sonsuzluğu arasındaki ilişkilerle tanımlanırlar. Öyleyse bedenler bu ayırt edici ilişkilerin elverişli olup olmamasına göre, oluş ve bozuluş *süreçleri*ne sahiptir. İki ya da daha çok beden, somut koşullarda karşılıklı ilişkilerini birleştirirse, bir bütün yani üçüncü bir beden oluşturur. İmgelemin en önemli işlevi, anlama yetisine yön verdiği nokta, bedenlerin (ve ruhların) birleşebilir ilişkilere göre karşılaşmasını sağlamaktır. *Etik*'in, II. kitaptan V. kitaba dek temel konusunu oluşturan *ortak nosyon*lara ilişkin Spinozacı kuramın önemi buradan kaynaklanır. Maddi imgelem, Varlık'ın ufkunda, hem bedenlerin fiziksel birleşmelerini hem de insanların politik örgütlenmelerini güvence altına alarak anlama yetisiyle işbirliğini derinleştirir.

Negri, daha önce Marx için *Grundrisse* bağlamında yapmış olduğu şeyi bu kitabında Spinoza'ya uygular: Spinoza'nın eserleri içinde bir yandan *Kısa İnceleme*'nin diğer yandan *Teolojik-Politik İnceleme*'nin karşılıklı yerlerinin yeniden değerlendirilmesi. Negri, işte bu yeniden değerlendirme içinde, Spinoza'nın gelişimine ilişkin yorumunu önerir: *ilerlemeci ütopyadan devrimci maddeciliğe* doğru bir gelişim. Kuşkusuz Negri, Spinoza'nın napoliten devrimci Masaniello olarak kendi resmini çizmiş olmasıyla ilgili anekdota tüm felsefi anlamını veren ilk kişidir (Nietzsche'nin "bir düşünürün yaşamında düşünceye özgü anekdotlar"ın önemi hakkında söylediklerini hatırlayın).

Negri'nin iki tezinin son derece kaba bir özetini verdim. Bu tezleri tartışmanın ve onlara aceleci itirazlar ya da onaylamalar getirmenin uygun olmadığını düşünüyorum. Bu tezler, Spinoza'nın düşünce tarihindeki ayrıcalıklı konumunu kavramak bakımından açık bir değere sahiptir ve son derece yenidir. Ama bu yeniliğin bize öncelikle gösterdiği şey, "geleceğin felsefesini" yapan Spinoza'nın yeniliğidir. Negri'nin tezleri Spinoza'nın felsefesinde politikanın kurucu rolünü gösterir. İlk yapmamız gereken, bu tezlerin kapsamını değerlendirmek ve Negri'nin Spinoza'da ne bulduğunu, Negri'yi neyin derin ve sahici bir Spinozacı yaptığını anlamaktır.

Pierre Macherey'nin Önsözü

Spinoza Şimdi-Burada

Ne olduğunu bilmediğim "ölçüsüz ve insanüstü bir şey"[1]: A. Negri Spinoza'nın giriştiği kuramsal macerayı böyle nitelendiriyor; ve bu maceranın olağandışı olay yaratıcı şiddetini, zamana akın ederek onun görünüşteki sürekliliğini kesintiye uğratan ve kışkırtıcı ölçüsüzlüğüyle bizi de kendi kaynağındaki harekete dönmeye çağıran bu şiddeti bütün gücü içinde yeniden inşa ediyor. Negri'nin bu deneyimi yorumlayışı için de aynı terimleri kullanabiliriz: Çünkü Negri'deki yaban güç, bir felsefi sistemin (yalnızca Spinoza felsefesinin değil) anlaşılmasını sağlayan sıradan kalıpları sarsıyor: Bizi, her şeyi insanı şaşkına çeviren bir perspektiften yeniden okumaya zorluyor ve iyi tanıdığımızı sandığımız, sistemlerin değişmez repertuarında yerini almış bir öğretide bile, gerçekten tarihe, bizim tarihimize ait "yaşayan bir düşünce"[2] keşfetmemizi sağlıyor.

Spinoza'yı tarihsel bir düşünür olarak ele almak ne anlama gelir? Elbette bu, onu ilk önce kendi zamanı içinde, on yedinci yüzyılın ikinci yarısının Hollanda'sında, feodal dünyanın ekonomik, politik ve ideolojik düzeninden koparak kendine özgü üretim, değişim ve bilinç tarzlarıyla yeni bir toplumun yapılarını icat etmek üzere olan bir Hollanda'da ortaya koymak anlamına gelir: Spinoza işte "bu olağanüstü metafizik üretim alanı"[3] içinde, söz konusu dönüşüm sürecine katkıda bulunmasını sağlayacak kavramları ve akıl yürütme biçimlerini yaratmaya girişir. Ama, Spinoza'nın kendi zamanına ve genel olarak zamana başkaldıran bu zamandan da uzaklaşması, bir başka zamana, yalnızca ona değil bize de ait olan bir zamana sıçra-

[1] 4. bölüm s. 168
[2] 7. bölüm s. 285
[3] 1. bölüm, s. 52

ması gerekecektir. Negri, Spinoza'da onun tüm düşüncesinin sonucu olan gerçeğin politik kuruluşunu anlatırken, ondaki "olağanüstü modernlik"ten[4] söz eder: Eğer Spinoza'nın felsefesi "geleceğin felsefesi"yse,[5] bunun nedeni onun "tarihsel dönemin sınırlarını aşan bir belirlenim içinde"[6] olmasıdır. Spinoza, kendi zamanını ancak basit güncelliğin sınırlarını aştığı ölçüde temsil eder: Bu, onun bizim için de yalnızca geçmişte değil, şimdi-burada var olmasını sağlayan şeydir.

Öyleyse, Spinoza'yı şimdi-burada okumak gerekir. Bu, onu güncelleştirmek, yani bir başka güncelliğe, kendi güncelliğimize taşımak, geriye dönük, zorunlu olarak indirgemeci bir yorum sayesinde kendi zamanımız için kullanmak zorunda olduğumuz anlamına mı gelir? Asla, çünkü Spinoza'nın şimdisi bizim güncelliğimize de indirgenemez; bu da onun hem kendi zamanında hem de bizim zamanımızda hep şimdi-burada olmasını sağlar: Fakat Spinoza'nın hep şimdi-burada oluşunun zamandışı bir süreklilikle ilgisi yoktur; söz konusu olan, belli bir yöne sahip olduğu ölçüde, Spinoza'nın önünde de bizim önümüzde de engellenemez ilerleyişini sürdüren bir tarihin sürekliliğidir. Spinoza'nın düşüncesinde her zaman şimdi ve burada olan, başka bir deyişle "bengi" olan şey nedir? Bu, onun tarihselliğidir, yani onu verili bir güncelliğin donuk çerçevesinin ötesine taşıyan, ona kuramsal üreticiliğini veren içkin güçtür. Spinoza, kendi dışında ilerleyen bir yörüngedeki hareketsiz bir nokta gibi tarihin içinde değildir, ama tarih onda kendi hareketini sürdürür; onu, aynı zamanda onun şimdisi de olan bir geleceğe taşır.

Negri, bizi bu felsefenin "ilk temel"inden "ikinci temel"ine[7] yönelterek, Spinoza'yı Spinoza'nın ardından keşfetmemizi sağlar. Spinoza'nın ardından Spinoza, Spinoza'ya göre Spinoza değildir; kendine gönderen ve bir bakıma kendiyle hayali özdeşliğinin kurgul, hatta uydurma sevinci içinde, kendi üzerine katlanan bir Spinoza değildir. Bu hayali özdeşlik, yorumcuların "sistem" adını verdiği tamamlanmış bir yapının kesin kavranışına ulaşıp rahatlamalarına

---

[4] 8. bölüm, s. 387

[5] 1. bölüm, s. 49

[6] 1. bölüm s. 56

[7] "İlk temel" 3. bölümün, "ikinci temel" ise 7. bölümün başlığıdır.

yetmiştir. Negri, Spinoza felsefesinin onu yerleştirmeye çalıştıkları dar kalıpları aşan "ölçüsüzlüğünü" onaylayarak, bu yapıyı darmadağın eder. Çünkü bir felsefe bütün bir tarihtir; ve eğer söz konusu olan yaşayan bir düşünceyse, durmadan kendini kuran sınırların ötesine geçen, varoluşuyla bu sınırları sorgulayan bir düşünceyse, onunla hesaplaşmaya son veremeyiz, onu anlatmaktan vazgeçemeyiz.

Negri'nin Spinoza felsefesine getirdiği yorum sarsıcıdır, çünkü bu felsefenin, kendine özgü düzeni içinde onu harekete geçiren ve yerinden eden süreçselliğini açığa çıkarır. Ama bu süreçsellik içkindir, "Spinoza'nın düşüncesindeki içsel olgunlaşma"ya[8] denk düşer: Düşüncenin yönünü değiştirecek nesnel ve bağımsız bir tarihin, dış koşulların baskısından doğmaz; felsefenin kendi zamanıyla paylaştığı bir "kriz"in[9] sonucudur. Felsefe buna göre kendi projesini geliştirir, kendi nesnesini kurar. Böylece "ölçüsüzlük, projeyle kriz dönemi arasındaki (göreli) orantısızlıktan çok, kriz bilincinin krizi aşmaya yönelik projeye yüklediği mutlak düzenlemeden çıkar."[10] Spinoza'nın metafiziği, politik boyutunu rastlantısal bir dış zorlamadan değil, kendi kendine uyguladığı, onu kendini yeniden inşa etmeye zorlayan şiddetten alır. Kitabının en olağanüstü bölümlerinden birinde[11] Negri, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi *Etik*'in ardından ya da onun yanı sıra değil, *Etik*'in içinde yani Spinoza'nın akıl yürütmesiyle kavramları arasındaki "orantısızlığın" açtığı aralıkta okur: Böylece bize politik teorinin metafizikte nasıl temel bir rol oynadığını, metafiziğin dönüşümünün nasıl hem bir belirtisi hem de faili olduğunu gösterir. "Spinoza'nın çabasının ölçü ve ölçüsüzlüğü: Politik teori bu kuraldışılığı masseder ve metafizik düşünceye yansıtır. Politik mücadelenin ön saflarına taşınan metafizik, Spinoza sisteminin bütününe ait olan orantısız orantıyı, ölçülemez ölçüyü kendinde barındırır."[12] Eğer Spinoza'nın felsefesi yalnızca kuramsal değil aynı zamanda pratik bir yapıdaysa, bu Spinoza'nın kendi felsefesinden ayrılarak, kendi sistemi içinde, bu sistemi ihlal etmeye yönelik acil bir zorunluluk keşfettiği ölçüde doğrudur.

---

[8] 6. bölüm, s. 227

[9] 4. bölümün başlığı.

[10] 6. bölüm, s. 232

[11] "Sistemdeki Kesinti" bölümü (5. bölüm)

[12] 6. bölüm, s. 221

Bu iç olgunlaşma, sürekliliği olan bir gelişme değildir: Daha önce söylediğimiz gibi bu olgunlaşma, zamanın olduğu kadar düşüncenin de krizi olan bir "kriz"den doğar ve düşüncenin kendine karşı hem teorik kopukluğa hem de pratik kırılmaya yol açan bir mesafe almasını sağlar. "Tarihsel zaman, Spinoza felsefesinin gerçek zamanından kopar. Kendi bilincine kriz aracılığıyla varan ölçülemezlik, projenin terimlerini yeniden düzenler. Ve tam da kendini ayırmak, bağımsızlaştırmak için kendini ölçülemez olarak tanımlar."[13] Kendi zamanına, hatta kendine karşı mesafe alarak, onu "şeylerin özlerden üretilmesi sürecini krize sokma"ya[14] götüren ve böylece yeni kurucu projesini hazırlayan "sistemin metafizik bir yeniden inşası"na[15] girişerek Spinoza, "devasa etkide bir mantıksal sıçrama"[16] gerçekleştirir. Eğer onun düşüncesi sağlam ve doğruysa, her zaman şimdi-burada olmayı sürdürüyorsa, bunun nedeni, onun işte böyle bir kesintiye uğratma istenciyle hareket ediyor olmasıdır.

Bu bölünmeyle ikinci kez başlayan felsefe, sistemin uzlaşılmış kesinliğinin üzerine kapanmak için değil, projesindeki gerilime ve riske açılmak için kendine döner. "İkinci temel" düzeyinde, *Etik*'in V. kitabının üçüncü tür bilgiye ayrılmış kısımlarında Negri, I. ve II. kitaplarda sergilenen "ilk temel"den öğeler bulduğunda, bu yinelemeyi, analitik tekniktekine çok yakın bir anlamda "arınmacı işlevi"[17] olan bir olay olarak yorumlar. Bir tür "didaktik drama"[18] içinde, "adeta bir deneyimin sürekliliğinin merkezine farkı kesin biçimde kaydetmek için",[19] "Spinoza'nın düşüncesindeki teorik kopuşun inceltilerek yeniden üretilişine tanık oluyoruz".[20] Böyle bir sınamadan geçerek, felsefe gerçeği yakalar, bir gerçekliği ele geçirir: Onu kendine dışsallaştıran bu hareket yoluyla, felsefe kendini gerçekleştirir; ama bunu Hegelci bir aşma/çözülme perspektifi içinde değil, ortaya çıkabilmek için tarihi yaratan aşılamaz bir mesafenin kendini göstermesiyle yapar.

---

[13] 6. bölüm, s. 227
[14] 4. bölüm, s. 166
[15] A.g.y.
[16] A.g.y.
[17] 7. bölüm, s. 293
[18] A.g.y.
[19] 7. bölüm s. 292
[20] A.g.y

Negri'ye göre, *Etik*'in üçüncü kitabında, tam da öğretinin krize girdiği anda kavramlaştırılan *conatus*'a ilişkin kuramsal bir düşünce olmakla kalmayıp, *conatus*'un yaşanan bir pratiği de olan Spinoza düşüncesi işte böyle bir hakikatin üretilmesine yönelir. Söz konusu pratik, kendini zorunlu bir geleceğe yansıtan anlık bir durumun dinamik dengesizliğini ifade etmektedir. "Bunun ereksellik içeren bir özle hiçbir ilgisi yoktur: Tersine, *conatus*, tam da eylemin kendisidir, verilmişliktir, ereksel olmayan var olanın bilinçli belirişidir."[21] "Varoluş, özü dinamik ve kurucu bir biçimde ortaya koyar; öyleyse mevcudiyet de (şimdi-burada oluş da) eğilimi ortaya koyar: Felsefe, dengeden çıkarak geleceğe meyleder."[22] Tam da dengesizlik fikrini geliştirdiği anda, Spinoza'nın felsefesi, bu yolla açılan çatlakta ilerlemeye başlar ve kendi basit güncelliğinin ötesine geçen bir şimdi-burada oluşa doğru yönelir. Şuna da işaret edelim, bu rastlaşma sorunludur: Teori ve pratiğin iç içe geçmesiyle kendine sıkıca eklemlenen bir öğreti, bize onunla özdeşleşmekten başka seçenek bırakmayan, kendi anlamını ve birliğini hep koruyan doğrunun içkin erekselliğine özgü yanılsamayı anımsatmıyor mu? Bu, bizim Negri'ye yöneltebileceğimiz sorudur.

Ama, bu soruya bir yanıt aramadan önce, kendimizi Spinoza'nın söylemini en uç sınırına dek götüren, altüst edici bir okumanın dayanılmaz çekimine bırakalım. Adeta, güçlerin uzun süre birikmesinin ardından, "korkunç bir fırtına"[23] patlamak üzeredir. Bu fırtınaya kulak verelim.

---

[21] 7. bölüm, s. 256
[22] 7. bölüm, s. 258
[23] 3. bölüm, s. 143

Alexandre Matheron'un Önsözü

Burada, hem Negri'nin kitabına duyduğum hayranlığı, hem onun Spinoza yorumunda bana göre temel olan noktaya katıldığımı, fakat bir yandan da mesleği gereği hep metinlere harfiyen bağlı kalmaya çalışan bir felsefe tarihçisine bu kitabın esinlendirebileceği birkaç çekinceyi belirtmek istiyorum.

Negri'nin, Spinoza'nın düşüncesinin gelişimiyle Hollanda'nın o zamanki durumunda ortaya çıkan tarihsel değişimler arasındaki ilişkiyi anlaşılır kılan olağanüstü Marksist analizi sözcüğün hem klasik [yani hayret verici anlamında] hem de yaygın anlamıyla olağanüstü. Ne yazık ki bu alanda, onun hipotezinin doğru olup olmadığı hakkında bir yargıda bulunabilecek kadar bilgi sahibi değilim. Ama kesin olan bir şey var ki, bu hipotez oldukça verimlidir: Hem zaten bilinen şeylerde bir iç mantık keşfeder, hem de bugüne dek çoğunlukla kenarda köşede kalmış olan bazı olgu verilerinin anlamını açığa çıkartır. Her şeyden önce "Hollanda kuraldışılığı"nın, Spinoza'nın da elbette pek çok karışıklık ve belirsizlikle *Kısa İnceleme*'nin en eski kısımlarında sahiplendiği, Rönesans özelliklerini koruyan ütopyacı panteizmin Hollanda'da geç döneme kadar varlığını sürdürmesini *açıklayabileceğini* bize gösterir. Ardından da, oluşmakta olan kapitalizmin krizinin Hollanda'da geç ortaya çıkışının, bu baştaki panteizmin çözülüşünü ve Spinoza'nın gerçekleştirme zorunluluğunu hissettiği oldukça zor kavramsal dönüşümü *açıklayabileceğini* gösterir. Son olarak ise, Avrupa'nın başka yerlerindeki krizler karşısında başvurulan ve Hollanda'yı da tehdit eden mutlakıyetçi çözüme karşı Spinoza'nın başkaldırışının, bu kavramsal dönüşümün nihai sonucunu *açıklayabileceğini* gösterir. Hipotezin kendisini bir yana bıraksak bile, onun dikkatimizi çektiği olguların esasen gerçeği yansıttığını ve çok önemli olduğunu düşünüyorum.

İlk olarak, Spinoza'nın felsefesinin son (ya da görece son) durumu hakkında, Negri'nin Spinozacılığın "ikinci temel"i olarak adlandırdığı şey hakkında söylenenler doğrudur. Bu noktada, ilerde değineceğim bir çekinceyi bir yana bırakırsak, Negri'yle tümüyle aynı

fikirdeyim. Söz konusu "ikinci temel"le birlikte, Spinoza (yalnızca ciddi yorumcuların farkına vardığı) tüm Yeni Platoncu türümcülük (émanatisme, südur)[1] kalıntılarından kurtulmakla kalmaz, ama tözün kiplerine göre hangi biçimde olursa olsun en küçük bir aşkınlığını bile kabul etmemeye başlar: Töz, artık yüzeyini kiplerin oluşturduğu bir derinlik değildir, biz kutsal okyanusun yüzeyindeki dalgalar değilizdir; ama *her şey tözde emilmiştir.* Kipleri olmayan töz bir soyutlamadan ibarettir, tıpkı tözü olmayan kipler gibi: Tek somut gerçeklik, bireysel doğal varlıklardır, bunlar da başka bireysel doğal varlıklar oluşturmak için bir araya gelirler... vs. ve bu sonsuza dek sürer. Ama bu, Spinoza'nın daha önce yaptığı analizlerin tümüyle faydasız hale geldiğini söylemek değildir; bu, daha önce Tanrı'ya atfedilenin şimdi *şeylerin kendisine* verildiğini söylemektir: Şeyleri kendi yüzeyinde oluşturan Tanrı değildir, şeyler, en azından kısmen, kendi kendilerini oluşturur ve kendilerini oluşturmanın sınırlarını belirleyen yapılar çerçevesinde etkiler üretir. Bu şeylere içkin üretken etkinlikten, tüm doğanın bu sonsuz ve tükenmez üretkenliğinden (Spinoza'nın yaptığı gibi, ki kendi bakış açısından böyle yapmakta haklıydı) hâlâ Tanrı diye söz edebiliriz; fakat oluşturan doğanın [nature naturante] ve oluşturulan doğanın [nature naturée] ne demek olduğunu unutmamak koşuluyla: Bunların ilki, oluşturan [naturante] *olarak* doğadır, soyutlama yoluyla yalıtılmış üretici yönü içindeki doğadır; oluşturulan doğa ya da kipler ise, oluşturulan [naturée] *olarak* doğanın kendini açarken ortaya çıkardığı yapılardır. Aslında gerçekte, az ya da çok diğerleriyle birleşmiş bireylerden başka bir şey yoktur, bunların (aynı anda hem oluşturan hem de oluşturulan) her biri yapabileceğinin en çoğunu üretmeye, bunu yaparken de kendini tekrar tekrar üretmeye çalışır: *Somut* ontoloji *conatus* kuramıyla başlar. Bu yüzden, Negri, Spinozacılığın bu son durumunu *üretici gücün metafiziği* olarak nitelendirmekte ve bunu, şeylerin üretkenliğini aşkın bir düzene tabi kıldıkları ölçüde hep az ya da çok üretim

[1] Türüm (südur): Aşağı olanın daha yukarı olandan çıkması; "çok olan"nın (her şeyin), "bir olan" dan çıkması. Türüm, Yeni Platonculuğun ana ilkesidir. Türüm düşüncesini geliştiren Plotinos, tözde azalma olmadan olup biten türüm sürecini anlamayı kolaylaştırmak için ışıyan güneş imgesini kullanır. (Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., 1988). (ç.n.)

ilişkilerinin metafiziği olarak kalan tüm diğer klasik metafiziklerin karşısına yerleştirmekte tümüyle haklıdır.

Bu üretici güç metafiziğinin, Spinozacılığın tüm düzeylerinde nasıl etkin olduğunu Negri hayranlık verici biçimde ortaya koyar. *Etik*'in son üç kitabını izleyerek, Negri, nasıl insan denen bu çok karmaşık doğal varlığın kendini öznellik olarak adım adım kurduğunu; nasıl insandaki *conatus*'un arzuya dönüşerek, imgelemin (yalnızca negatif değil) *kurucu* rolü sayesinde, hakiki bir "ikinci doğa" olan insani bir dünya yarattığını; nasıl farklı bireylerin arzularının, yine imgelem sayesinde, bu "ikinci doğa"ya insanlar arası bir boyut katmak için birleştiklerini; ve nasıl bu insani ve insanlar arası dünyanın üretimiyle daha da zenginleşen imgelem sayesinde, *conatus*'umuzun akla ve akılcı arzuya, üçüncü tür bilgiye ve mutluluğa dönüşerek gitgide daha çok kendini ürettiğini, yani gitgide daha özgür hale geldiğini bize gösterir. *Etik*'in bu son üç kitabında, der Negri, ontoloji *pratiğin fenomonolojisi*ne dönüşür. Ve böylece *Etik*, zaten baştan beri varsaymış olduğu şeyin kuramına ulaşır: Bir bakıma (ki benim görüşüme göre, başka okumalar da mümkün) kendi bilgisine vararak bağımsızlaşan insani pratik olduğu da söylenebilecek olan "zihinsel Tanrı sevgisi"

Geriye bu bilginin nasıl işlediğini izlemek, bunun için de onu oluşturan *kolektif* koşulların teorisini geliştirmek kalıyor. Spinoza *Etik*'te bu soruna yalnızca işaret eder ama onu derinlemesine ele almaz. Bu, *Politik İnceleme*'nin konusudur ve Negri bu kitabın hem olumlu hem de olumsuz anlamda Spinoza felsefesinin doruğu, yani onun hem en yüksek noktası hem de en uç sınırı olduğunu söylemekte tümüyle haklıdır.

En yüksek nokta, çünkü Spinoza artık bireysel *conatus*'lardan yola çıkarak "çokluğun gücü" adını verdiği kolektif *conatus*'un kuruluşunu geliştirmeye başlar. Bunu yaparken hep aynı ilkeye dayanmaktadır: üretici gücün üretim ilişkilerine göre önceliği. Politik toplum, bireysel arzulara dışardan dayatılan bir düzen değildir; sözleşme ya da hakların aktarımı yoluyla, aşkın bir yükümlülük ortaya çıkaracak biçimde kurulmuş da değildir. Politik toplum, birleşerek kolektif güce dönüşen bireysel güçlerin karşılıklı etkileşimlerinden (diyalektik değil) nerdeyse mekanik bir biçimde doğar. Doğada hep olduğu gibi, politik ilişkiler de kolektif üretici gücün kendini açar-

ken ortaya çıkardığı ve sürekli yeniden ürettiği yapılardan başka bir şey değildir. Sonuç olarak, sivil toplumla politik toplum arasında hiçbir ayrım, söz konusu olan demokratik Devlet bile olsa, Devlet'e yönelik hiçbir yüceltme yoktur. Negri, sonuçlarını pek gözetmeden kullandığım bir dil yüzünden daha çok benim sorumlu olduğum bir yanlış anlamayla beni Spinoza'yı Hegelcileştirmekle suçlasa bile, burada Hobbes-Rousseau-Hegel üçlüsünün tam zıddında olduğumuzu Negri gibi ben de tümüyle kabul ediyorum. Ayrıca, bu öğretinin devasa devrimci boyutunu ve olağanüstü güncelliğini de kabul ediyorum: Hak güçtür ve başka bir şey değildir; politik iktidara sahip olanların hakkı da böylece çokluğun gücüdür ve başka bir şey değildir; bu, çokluğun iktidardakiler tarafından kullanılmasına tekrar tekrar izin verdiği, ama her an bunu yapmayı bırakabileceği kolektif güçtür. Eğer halk ayaklanırsa buna tanım gereği hakkı vardır ve egemenin hakkı, tanım gereği, kendiliğinden ortadan kalkar. Politik iktidar, "iktidar" sözcüğünün hukuki anlamı da içinde olmak üzere, yönetilenlerin kolektif gücüne yöneticiler tarafından el konulmasıdır: Bu aslında hayali bir el koymadır ama yönetilenler de onun gerçekliğine inandığı ölçüde gerçek etkiler üretebilir. Sorun öyleyse en iyi yönetim biçimini keşfetmek değildir: Her verili politik toplum tipinde, *en iyi özgürleşme biçimlerini*, yani çokluğun kendi gücünü en fazla geliştirerek sahiplenmesine ve böylece (ama yalnızca böylece) en uygun kendini-düzenleme yolunu bulmasına izin verecek yapıları keşfetmektir.

Bu yapıların ayrıntılarıyla incelenmesi sırasında Spinoza'nın karşılaştığı sınırlara gelince (*Politik İnceleme*'nin 6'dan 11'e kadarki bölümleri), bunlar elbette onun kendi tarihsel konumunun da sınırlarıdır. Negri, içeriğinden çok başarısız oluşuyla onun ilgisini çeken bu ayrıntılı inceleme üzerinde fazlaca durduğum için beni dostça eleştiriyor. Fakat bana öyle geliyor ki, Spinoza'nın ciddiye aldığı şeyi biz de ciddiye almak zorundayız. Yine de Negri gibi ben de, bugün bizim için, geleceğin ve bengiliğin bakış açısından (bu ikisi nihayetinde aynı şeydir), *Politik İnceleme*'nin özünün ilk beş bölümde sunulduğu haliyle temellere ilişkin kısım olduğunu kabul ediyorum. Bu temeller de *Etik*'i okumamış biri için anlaşılmaz kalacağına göre, Negri *Spinoza'nın gerçek politikasının onun metafiziği olduğunu* söylemekte tümüyle haklıdır.

Geriye Spinoza'nın "şey Tanrı'dır" diyen başlangıçtaki panteizminden "Tanrı şeydir" diyen öğretisinin son durumuna nasıl ulaştığını anlamak kalıyor. İşte bu noktada artık Negri'yle tam olarak aynı fikirde değilim, en azından bana öyle geliyor ki Negri'nin sunduğu felsefe, Spinoza'nınkine tümüyle uymuyor. Çünkü ben, Negri'nin tersine, bu son Spinozacılığın (önemli bir katkı yapmış olsa bile) I. ve II. kitaplar da dahil *Etik'in tamamında mevcut olduğunu* düşünüyorum. Negri'ye göre, onları tanıdığımız haliyle I. ve II. kitaplar, özellikle bu iki kitapta geliştirilen tanrısal yüklemlere ilişkin öğretilerin de gösterdiği gibi, *Etik*'in 1665'te kesintiye uğrayan ilk yazılışına karşılık geliyordu ve birkaç önceleme dışında, Spinoza'nın düşüncesinin bir ara aşamasına, önceki panteizminin gerekleriyle bu gerekleri sonuna dek üstlenmenin imkânsızlığı arasındaki olağanüstü gerilimle belirlenen bir aşamaya tanıklık etmekteydi. Buradan da, ister istemez, töz ve kipler arasında, bir yanda Tanrı, diğer yanda dünya (Negri "dünya paradoksu" der) arasında belli bir ikilik doğuyordu: Üretici gücün metafiziği ancak III., IV. ve V. kitaplarda (V. kitapta "arınmacı" nedenlerle yeniden ortaya çıkan eski öğretinin birkaç kalıntısına karşın) bütünüyle ortaya konabilecekti: Tanrısal yüklemler kuramı nerdeyse tümüyle ortadan kalkacak ve sadece kalıntısal bir rol oynayacaktı. Ama bu nokta bana tartışmalı görünüyor, Negri'ye şimdilik şu iki itiraz yöneltilebilir:

1) Yalnızca *Etik* metninin bize sağladığı gereçlerle yetinerek, bu yapıtın ilk yazılışını yeniden inşa etmek oldukça zordur. Bu konuyla uğraşan yorumcuların (özellikle de Bernard Rousset'nin) çok ilginç ve bazı noktalarda oldukça ikna edici sonuçlar elde ettikleri doğrudur: Bunlar sayesinde *Etik*'te, (*Kısa İnceleme*'nin terminolojisine daha yakın olduğundan) biri açıkça daha eski görünen iki ayrı sözdağarı katmanı kısmen ortaya çıkarılabildi; katmanların birinden diğerine değişim daha radikal bir içkincilik yönündedir, Spinoza pay almanın sözdağarından gücün sözdağarına geçer. Bunlar bir yandan sadece kısmi sonuçlardır. Diğer yandan, bunları *Etik*'in tüm kitaplarına uygulayabiliriz: İki katman tüm kitaplarda karşımıza çıkar ve bunlar özellikle ilk iki kitabın daha eski, son üç kitabın daha yeni olduğunu göstermez. Bu yüzden, tanıdığımız haliyle ilk iki kitabın 1665 öncesine ait olduğunu, sadece son üçünün 1670'ten sonra yazıldığını söylemek bana pek mümkün görünmüyor. Üstelik, her durumda, Spinoza'nın

beş yıllık bir aradan sonra 1670'te yapıtı yeniden ele alırken metnin tümünü gözden geçirmemiş olması pek olası değildir. Eski sözdağarı katmanı, daha akla yatkın olarak, Spinoza'nın (kolayca önlenebileceğini sandığı görünüşteki birkaç belirsizlik pahasına da olsa) öğretisinin yeni durumuyla çelişkiye düşmeden kullanabileceğini düşündüğü sözcük ve ifadelerden oluşur. Bu yüzden de,

2) kendi adıma, ilk iki kitapla diğerleri arasında bir çelişki görmüyorum. Bazı ifadeleri yalıtarak ele alırsak çelişki varmış gibi görünebilir ama bu ifadeleri akıl yürütme zincirine yerleştirdiğimizde görünüşteki çelişkiler kaybolur. Spinoza'nın III., IV. ve V. kitaplarda yüklemlerden nerdeyse hiç söz etmediği doğrudur, bu da zaten normaldir çünkü sözü edilen kitaplarda konu bu değildir ve bu konuyla ilgili temel her şey zaten önceden söylenmiştir. Ama bu üç kitaptaki önermeler başka önermelerden itibaren, bu başka önermeler de daha önceki önermelerden itibaren tanıtlanır; ve nihayet zincir sonuna kadar takip edilirse, nerdeyse her zaman karşımıza tanrısal yüklemlerle ilgili önermeler çıkar. Belki de sonuç olarak Negri'den ayrıldığım temel (ve son tahlilde tek) nokta budur: Negri *akıl yürütmelerin düzenini* ciddiye almaz, ona göre bu düzen dışarıdan eklenmiştir ve "Spinoza'nın kendi çağına ödediği bedel"den ibarettir. Kuşkusuz, bu düzeni ciddiye almak gerektiğini ona *kanıtlayamam.* Ama inanıyorum ki, bunu yapmaya karar verirsek, *Etik*'in tamamında çok büyük bir mantıksal tutarlılık keşfederiz; elbette yapıtın tamamının öğretinin son halini yansıttığını kabul etmemiz koşuluyla, yoksa gerçekten de bölünme kaçınılmaz olur. Negri gibi ben de, somut ontolojinin *conatus* kuramıyla başladığını düşünüyorum; ama töz ve yüklemlere ilişkin öğreti de bu kuramı *tanıtlamaya*, yani hem düşünce hem de uzam olarak bütün doğanın sonsuz ve tükenmez biçimde üretici ve kendini-üretici *olduğunu* tanıtlamaya yarar; bunu tanıtlamak için, gerçeğin somut yapısını, onun nasıl oluştuğunu gösterecek biçimde yeniden inşa etmek gerekir. Bu yeniden inşaya ise üretici etkinliği, bu etkinliğin farklı biçimleri altında (bu biçimler tam da tek bir tözde birleşen yüklemlerdir) soyutlama yoluyla yalıtmakla *başlanmalıdır.* Elbette bu tanıtlamanın yararsız olduğu düşünülebilir; ama Spinoza böyle düşünmüyordu. Spinoza'nın haksız olduğu da düşünülebilir; bu noktada, bir kez daha söyleyeyim, mantıksal yönden zorlayıcı hiçbir itirazım yok: Söz konusu olan,

bir *yöntemsel seçim* sorunu. Ama, eğer akıl yürütmelerin düzeninin esas olduğunu kabul edersek, daha uygun bir terim bulunamadığı için düşünce ve uzam arasındaki "paralelizm" olarak adlandırılan şeye Negri'den daha fazla önem vermemiz gerekir; bu da, Negri'nin Spinoza'nın nihai öğretisine ilişkin yorumuyla çelişmez, bilakis onu zenginleştirir. Yukarıda sözünü ettiğim "çekince" işte buydu: Bana öyle geliyor ki yüklemler kuramı, Spinoza'nın anlaşılmasını istediği biçimde anlaşıldığında, "ikinci temel"i de temellendiren şeydir. Bu yolla, V. kitaptaki "bengi yaşam" hem Negri'nin anlattığı gibidir, hem de *aynı zamanda* ve hiçbir "arınma"ya gerek kalmadan tam anlamıyla *bengi* olarak anlaşılabilir.

Ama sonuçta, itirazlarımın birincisi, kısmen de olsa, ikincinin kapsamını daraltıyor, diye düşünüyorum. Her durumda, hatta I. ve II. kitaplarda olduğu gibi karşımıza çıktığını kabul etmesek bile, *Etik*'in bir ilk yazılışı vardır. Ve Negri'nin 1665-1670 dönemine ait diğer metinlere ilişkin yorumları, bende bu ilk yazılışın Negri'nin söylediklerine aşağı yukarı uygun *olması gerektiği* izlenimini uyandırıyor. Bunu kanıtlamak için Negri, Spinoza'nın bu döneme ait mektuplaşmalarından bazı bölümleri yorumluyor. Ama asıl önemlisi, Negri'nin hayranlık verici biçimde incelediği *Teolojik-Politik İnceleme*'nin oynadığı katalizör rol. Aslında Negri bize bir yandan bu yapıtın tamamı boyunca sürdürülen politik mücadelenin gereklerinin, Spinoza'nın imgelemin *kurucu* rolünün farkına varmasını sağlayarak (*Etik*'in son üç kitabında imgelemin öneminin ne olacağını gördük), kavramlarını elden geçirme yönünde onda ne ölçüde acil bir ihtiyaç uyandırmış olduğunu hissettirir. Diğer yandan ise, 1670'te bu ihtiyacın henüz giderilmemiş olduğunu güçlü biçimde gösterir. Negri, *Etik*'in ilk yazılışına atfettiği içerik ile Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de, tüm bağlam bundan mantıksal olarak vazgeçebileceğini gösterse bile, hâlâ toplumsal sözleşmeden söz ediyor olması arasında bir bağ kurar: Sözleşmeden bahsetmeyi tümüyle bırakacak cesareti bulmak için (ki bu *Politik İnceleme*'de gerçekleşecektir), gerçekten de nihai öğretiyi en olgun haliyle geliştirmiş olmak gerekir. Sözleşme kavramının artık kullanılmamasını, Negri'nin yaptığı gibi, bütünlüğü içinde Spinoza felsefesinin genel bir olgunlaşmasıyla ilişkilendirmek oldukça verimli görünüyor.

Sonuç olarak, çekincelerim hayranlığımın ve katıldığım noktaların yanında ikincil kalıyor. Uzun sözün kısası, ayrıntıları bir yana bırakırsak, Negri'de beni özellikle etkileyen şey, onun, tıpkı üçüncü

tür bilgiye özgü sürekli yenilenen bir şimşek gibi, Spinozacılığın *özünü* ortaya çıkaran çarpıcı sezgileridir. Kuşkusuz bunun nedeni (bu noktada da başka noktalarda olduğu gibi Deleuze'le hemfikirim), Negri'nin kuramsal düşüncesinin ve pratiğinin, uzun zamandır gerçek bir Spinozacının kuramsal düşüncesi ve pratiği olmasıdır.

Fransızca'dan çeviren Hakan Yücefer

Michael Hardt'ın Önsözü

Gücün Anatomisi

İktidarın doğası üzerine yapılan incelemeler, çağdaş teoride, özellikle de Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Félix Guattari gibi Fransız düşünürler arasında, önde gelen çalışmalardan biri olagelmiştir. Bu teorisyenler, iktidarın toplumsal, kişisel ve politik tüm çevrenleri kuşatırken ve bu alanlara nüfuz ederken girdiği sayısız biçimi ve uyguladığı yayılımları çözümlemeye odaklanmışlardır. Bu filozofların çalışmalarında ayrıca, yeni ve yaratıcı toplumsal kuvvetlerle olumlu alternatif pratiklere dair öneriler de buluruz. Antonio Negri'nin Spinoza okuması, böyle bir projeye verilen önemli bir destektir. Negri çözümlemesinde, Spinoza'nın bize iktidara karşı etkin bir "öteki" sunduğunu ispatlamaya çalışır: toplum örgütlenmesi için radikal biçimde farklı, ayakta kalabilecek ve ıslah olmaz bir alternatif. Negri aslında, gücün iki biçimi arasındaki ayrım ve antagonizmayı anlamanın, Spinoza düşüncesinin günümüzle olan ilişkisini kavramada önemli bir anahtar olduğunu iddia etmektedir.[1]

Fakat bu önerme, zor bir çeviri sorununu da beraberinde getirir. Spinoza'nın kullandığı Latince ifadeler *potestas* ve *potentia*, birçok Avrupa dilinde farklı anlamlara karşılık gelmekteyken (İtalyanca'da *potere* ve *potenza*, Fransızca'da *pouvoir* ve *puissance*, Almanca'da *Macht* ve *Vermögen*), İngilizce bu iki terime karşılık gelen tek bir sözcük sunar: *power*. Terimlerden birine karşılık gelebilecek *potency, authority, might, strength* ve *force* gibi birkaç sözcük düşündük; fakat bu sözcüklerin her biri, gerçek sorunu gizlemekten başka bir işe yaramayan büyük anlam bozulmalarını da beraberinde getirmekteydi. Bu yüzden de bu çalışmada çeviri sorununu çözümsüz bırakmayı yeğledik. Farklılığı büyük harfle

[1] Kitabın İtalyanca özgün alt başlığı temel vurguyu bu iki tip güç üzerine yapar: *L'anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza.*

belirtip, karışıklık çıkabilecek yerlerde parantez içinde Latince'lerini de vererek, *potestas*'ı "Power", *potentia*'yı ise "power" olarak çevirdik.[2]

Aslında bu durum, çözümü güç bir çeviri sorununun, karmaşık ve büyüleyici bir kavramsal tartışmanın önünü açtığı talihli anlardan biridir. Negri'nin iddiasındaki çıkış, terminolojik bir farklılığı, politik alana taşımaktadır. Bu ufuk üzerinden Negri, Spinoza'nın bize sadece iktidarın eleştirisini değil, aynı zamanda gücün teorik yapılanışını da verdiğini iddia etmektedir. Spinoza'nın güç kavramı, direnişler kümesinden ya da bireysel kuvvet ve potansiyeller düzleminden çok ötede bir kavramdır –bu kavram, sağlam bir metafizik temel üzerine kurulmuş örgütlenmenin gerçek dinamiğidir. Spinoza'daki güç kavramı, demokratik bir toplumsal otoritenin kuruluşuna yönelerek, daima kolektif sahada oynar. Bu bağlamda Negri'nin çalışması, en uygun biçimde, çağdaş Fransız düşünürlerin çalışmalarının kurucu bir tamamlayıcısı olarak yorumlanabilir: Foucault ve diğerleri, iktidarın doğası ve işleyişinin çözümlenmesi ve eleştirisinde büyük bir ilerleme kaydetmiş olsalar da Negri'nin Spinoza'sı, bize gücün anatomisinin dayanağını ve toplumun özgürce yaratımının kurucu kuvvetini verir.

Spinoza üzerine yapılan çalışmalarda bu sorun genellikle, bu iki terim arasına bir fark koymanın gerekliliğini ispatlamak için, Spinoza'nın *potestas* ve *potentia* terimlerini kullanımındaki tutarlılığı inceleme üzerinden, tamamen filolojik bir mesele olarak sunulmuştur. Tartışma epeyce eleştirel ilgi görmüş fakat hâlâ büyük ölçüde çözümsüz kalmıştır.[3] Öte yandan Negri böyle bir tartışmaya doğrudan girmeyip filolojik ayrımı zaten varsayarak, sorunu felsefi ve politik

---

[2] Türkçe çeviride *potestas*'ı karşılamak için "iktidar", *potentia*'yı karşılamak içinse "güç" sözcüklerini seçtik. (ç.n.)

[3] Buradaki tartışma açısından, Edwin Curley'in *potestas* ve *potentia* arasında ayrım gözetmeden her ikisini de "power" diye çevirdiğini belirtmek gerekir: *Collected Works of Spinoza* (Princeton, 1985). Curley bu iki terim arasında önemli bir fark olmadığını iddia eder: "Spinoza'nın kullanımının sistematik bir açıklamasının *potentia* ve *potestas* arasında prima facie (ilk bakışta) bir ayrımı bile doğrulayıp doğrulamadığı belirsizdir" (s. 651). *Etik*'teki bu ayrım üzerine ufuk açıcı bir görüş ise Gueroult'dan gelir: *Spinoza: Dieu* (Paris, 1968), s. 375-93, özellikle s. 387-89. Ben ise filolojik bir araştırma temelinden yola çıkarak, bu ayrımın, Spinoza'nın politik çalışmalarında, *Etik*'te olduğundan daha çok gerektiğini savunuyorum.

bir mesele olarak alır ve bizi farklı bir soru kümesine yönelmeye çağırır. Her şeyden önce, *potestas* ve *potentia* terimleri arasında bir ayrım göz etmek, bize Spinoza'nın çalışmalarına yönelik yeni bir bakış açısını ve onun kapsamlı felsefi ve politik projesini daha iyi anlamamızı nasıl sağlayacaktır? Ayrıca, dünyada iktidar ve güç arasında gerçek bir ayrım var mıdır; ve eğer varsa, Spinozacı bir perspektif gücün doğasına (ya da doğalarına) dair daha zengin bir kavrayışı bize nasıl temin edebilir ve böylelikle günümüz teori ve pratiği için gerekli olan yeni olanakları bize nasıl sunabilir?

Bu sorular Negri'nin bu kitabındaki projesinin tümünü asla kapsamamakta, fakat bu çalışmasının ve diğer çalışmalarının ana damarını oluşturmaktadır. Negri'nin Spinoza'daki iktidar ve güç kavramlarına getirdiği yorumun ana hatlarını yeniden yapılandırarak, bu ayrımı anlamak ve değerlendirmek için bir başlangıç olacak iskeleti temin edebilir ve aynı zamanda, onun çalışmasının hem Spinoza çalışmaları içindeki, hem de bir bütün olarak çağdaş teori içindeki yerini daha iyi anlayabiliriz.

Negri'nin yazılarında, iktidar ve güç terimleri arasında, hem teorik hem de pratik açıdan belirgin bir ayrım buluruz. Genel olarak iktidar merkezi, dolayımlayan ve transandantal bir hükmetme erkini ifade ederken; güç, yerel, dolayımsız ve aktüel bir kurma kuvvetidir. Bu ayrımın sırf ayrı kaynak ve potansiyellere sahip öznelerin farklı kapasitelerine gönderme yapmaktan ziyade, politikada olduğu kadar metafizikte de, hem kavramsal hem de maddi yönden birbirinin karşıtı olan, temelden farklı iki otorite ve örgütlenme biçimine işaret ettiğinin daha en başından farkında olmalıyız -toplum

---

Daha fazla filolojik inceleme için bkz. E. Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum* (Lahey, 1970), cilt 2, s. 850-85 (*Potentia*), s. 855-57 (*potestas*) ve s. 1039-45 (*summa potestas*).

* Türkçe'deki Spinoza çevirilerinde bu ayrım şöyledir: Hilmi Ziya Ülken'in 1984 tarihli (Ülken Yay. ilk baskı 1946-yeni baskı Dost Kitabevi Yay., 2004) *Etika* çevirisinde (bu iki terimin, en azından filolojik ayrımının en net görüldüğü yer olan 34. ve 35. önermelerde [I. bölüm]) Ülken *potentia*'yı "güç", *potestas*'ı ise "kudret" olarak çevirmiş. 1996 tarihli Aziz Yardımlı *Törebilim* (İdea Yay.) çevirisinde ise her iki terim için de "güç" sözcüğü tercih edilmiştir. Biz, Hardt'ın vurguladığı politik önemi benimseyerek bu iki terim arasındaki farkı filolojik temelden daha ziyade ontolojik-politik bir tartışmanın içersinde görüyoruz. Kitapta bu iki kavram arasındaki ilişki daha ayrıntılı bir biçimde incelenmektedir. (ç.n)

örgütlenmesinde olduğu gibi, varlık örgütlenmesinde de. Bu ayrım Negri için, Marksist teori alanındaki "gerçek bir antagonizma tanı" buyruğuna verilen bir cevap niteliğindedir. İktidar ve güç arasındaki antagonizma, Marksist gelenek içersinde görece sorunsal olmayan bir biçimde ifade edilebilir ve Negri'nin çalışmaları genellikle, kapitalist üretim ilişkilerinin iktidarı ile, proletaryanın üretici gücünün kuvveti arasındaki karşıtlığa yönelmiştir. Aslında Negri'nin entelektüel ve politik çalışmasının büyük bir kısmını, bu antagonizmayı farklı alanlarda açığa çıkartma çabasının tanımladığını belirtmemiz uygun olacaktır: metafizik tarihinde, politik düşüncede ve çağdaş toplumsal ilişkilerdeki antagonizma. Bu teorik yönelim ve entelektüel tarihi bildikten sonra, Negri Spinoza çalışmasına döndüğünde, Spinoza düşüncesinin çekirdeğinde iktidar ve güç arasındaki ayrımı bulması, bize pek de şaşırtıcı gelmemelidir. Bununla birlikte, bu kitabın yazılış koşullarını da aklımızdan çıkarmamalıyız. Önsözde de belirttiği gibi Negri bu kitabı, İtalyan devletini yıkmaya yönelik suç işlediğine dair usulsüz bir dizi suçlamadan dolayı alıkonulduğu hapishanede yazmıştır. Negri içerde aydın bir Spinoza çalışmasının berraklığına ve sükûnuna sığınmış olsa da ve hücresinin bazen Spinoza'nın yalın optik laboratuvarını hatırlattığını düşünse de, gerçekliğin yoğun baskısının onu etkilemediğini düşünmemiz mümkün değildir. Bu gerçek ve somut antagonizma, Negri'nin dünyasını canlandırmış ve diğer birçok şeyin yanı sıra ona, Spinoza'nın dünyasındaki antagonizmayı yakalayabileceği mükemmel bir konum kazandırmıştır.

Bununla birlikte, Spinozacı bağlam içersinde, her tür ikici (dualist) karşıtlığa karşı da ihtiyatlı olmamız gerekir. İktidar ve güç arasında bir antagonizma olduğu önerisi, akıllara Spinoza'nın "*non opposita sed diversa*", "karşıt değil, farklı" uyarısını getirecektir. Peki, Negri'nin yorumu Spinoza'yı geleneksel Marksist karşıtlık çerçevesine uymaya zorlama çabasından mı ibarettir? Durum hiç de öyle değil. Negri Spinoza'yı ele alırken, Marksist güç ilişkileri kavramlaştırması da oldukça zenginleşir. Negri'nin Spinoza okumasının gelişimi boyunca, iktidar ve güç kavramlarının asla basit bir statik karşıtlık ilişkisi içinde olmadığını, tersine, bu iki kavram arasındaki ilişkinin birçok karmaşık dönüşümün içinden geçerek, böyle bir karşıtlığın yıkımına doğru evrildiğini görürüz. Negri'nin Spinoza metinlerine

getirdiği tarihsel yorum, bu iki terime de zengin ve özgün bir anlam katarak, bu evreleri, bir gelişim mantığı ya da eğilimi yaratmak için birleştirir.

Negri Spinoza felsefesinin birinci evresinde, iktidar ve güç arasındaki ayrımın, metafizik ve tarih arasındaki karşıtlığı açığa çıkardığını saptar. Tartışmanın metafizik temeli *Etik*'in birinci bölümünün sonunda belirir ve paradoksal bir biçimde bu pasaj, terimler arasında herhangi bir karşıtlığı reddetmeye ayrılmıştır. Tanrı'nın özü, Tanrı'nın gücüyle özdeştir (Ö34). Burası pozitif temeldir. Daha sonra Spinoza, kavradığımız her şeyin Tanrı'nın iktidarı içinde olduğunu, fakat bunun hemen arkasından da her nedenin ardından mutlaka bir etkinin takip etmesi gerektiğini belirtir (Ö35-36). Bu üç önerme bize Spinoza'nın tipik argüman tarzını gösterir: Spinoza, bir temel olarak gücün özdoğasına (Ö34), sırf aynı nosyona son önermede (Ö36) saldırmak için, Tanrı'nın iktidarının, üretimin virtüel kapasitesi olduğuna dair beylik nosyonu (Ö35) iliştirir. Tanrı'nın iktidarı, kavranabilir her şeyi meydana getirme *olanağı* değil, var olan her şeyi meydana getirme *aktüelliği*dir; diğer bir ifadeyle, aktüel olarak var olanın dışında hiçbir şey, Tanrı'nın özü tarafından olanaklı kılınamaz. Spinoza'nın metafiziğinde virtüelliğe ya da olanağa yer yoktur.[4] Bu nedenle Tanrı'nın iktidarı, Tanrı'nın gücünden başka bir şey olamaz. Bu indirgeme, tartışmanın soyut zeminini sağlar. Metafizik alanda iktidar ve güç arasında bir ayrım bulunmaz, böyle bir ayrımın sadece polemik işlevi olup, Spinoza'nın güç kavramını olumlamasına ve beylik iktidar nosyonunu olumsuzlamasına yarar. Demek ki bengilik açısından, *Etik*'in muzaffer idealizminde, bu iki kavram arasında bir ayrım yoktur. Çünkü sadece güç vardır: Metafizik alandaysa iktidar bir yanılsamadır.

Fakat tarihsel ve politik açıdan, Spinoza'nın yaşadığı dünyada iktidar oldukça gerçek ve maddi bir varlığa sahiptir. Negri'nin tarihsel okuması bize on yedinci yüzyılın, nasıl da monarşi yönetim-

[4] Negri'nin bu yorumu Gueroult'nun *Spinoza: Dieu* kitabına dayanır. Deleuze, Spinoza'daki Tanrı'nın var olma ve üretme gücü tanımının, büyük oranda, Spinoza'nın bu gücü salt olanak olarak tanımlayan Descartes'a karşı çıkmasından kaynaklandığını iddia eder: *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, 1968), s. 24-25, 31-32, 107-11.

leri ve dini hiyerarşi biçimlerindeki gerçek ve maddi iktidar aşısıyla derinden aşılandığını gösterir. Aslında on yedinci yüzyılın şiddetli akıntısı, metafizik çekirdek olarak Descartes'ın ve politik merkez olarak Hobbes'un yardımıyla, iktidarın kavramsal ve aktüel yapısının kurulmasıyla meşguldü. Spinoza ise akıntıya karşı yüzer: Negri bize Spinoza'nın mektuplarından ve politik yazılarından verdiği birçok örnekte, düşünce özgürlüğünü savunan, teolojik ve politik otoriteye karşı mücadele eden ve iktidar yapılanmasına karşı gelen, demokratik ve cumhuriyetçi bir Spinoza tasviri çizer. Bu noktada Spinoza'da tam bir kopuş, metafizik ve tarih arasında tam bir karşıtlık var gibi gözükmektedir: *Etik*'in idealist perspektifinde, iktidar bir yanılsama olarak görülüp, güce güdümlendirilir. Fakat Spinoza'nın dünyasındaki tarihsel perspektiften, politik ve dini otoriteler çokluğun özgür ifadesini bastırdıkça, güç sürekli olarak iktidara güdümlenmektedir. Spinoza'da, taslak halinde ve soyut da olsa, karşıtlığın ana hatlarını buluruz. Fakat bu engel, güç ve iktidar, metafizik ve tarih arasındaki bu karşıtlık, Spinoza'nın önünü kesmez. Aslında Negri, Spinoza projesinin olgunluk evresine kadarki gelişimini izlerken, bu karşıtlığı yıkmak için oluşturulmuş iki strateji keşfeder. Bu ikisi birlikte bir çeşit sıra değişimi oluştururlar: Stratejilerin bir tanesi güçten iktidara, metafizikten politika ve tarihe doğru ilerlerken, diğeri zıt yönde hareket ederek iktidardan güce, politika ve tarihten metafiziğe doğru ilerler.

Negri'nin belki de en önemli katkısı, Spinoza'daki metafizik güç kavramlaştırmasının ontolojik ağırlığı ve politik merkeziliğinin kabulüdür. Gücün teorik yapılanışı, uzun bir süreç olan kavramsal ilişkilerin birikim süreci, Spinoza'nın tüm çalışması boyunca genişler. İnsanın özünden, "*conatus*" ya da "çaba" dan yola çıkarak, arzu ve imgelem üzerinden, karmaşık bir üretim gücü olarak düşünme ve eyleme gücünün imgesine ulaşmak için ilerler. Fakat salt bireysel bir kuvvet ya da dürtü olarak kalan hiçbir güç kavramıyla tatmin olmamalıyız. Çünkü güç kendini, her zaman için, asıl olarak kolektif alanda örgütler. Bu bağlamda *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Etik*'in III. ile IV. bölümleri temel metinlerdir. Bu metinlerde insan gücünün imgelem, sevgi ve arzu tarafından yönlendirilen, gerçek, dolaysız ve ortak devinimlerinin çözümlemesi geliştirilmiştir. Gücün bu örgütsel projesiyle birlikte, insan doğası üzerine olan metafizik

tartışma etik ve politika alanına girer. Negri, gücün bu örgütsel yanını ortaya çıkartmak için, Spinoza'nın iki kavramı üzerinde durur: çokluk ve kuruluş. *Çokluk*, ortak bir toplumsal davranış yoluyla ortak bir arzuyu belirttiği ölçüde, Spinoza'nın kolektif toplumsal özneyi tarif etmek için kullandığı bir terimdir. Çokluğun tutkusu ve anlağı (zekâsı) yoluyla güç, sürekli yeni toplumsal ilişkiler yaratma peşindedir. Çokluk, Spinoza'nın demokratik görüşünün baş kahramanı, kurma süreci aracılığıyla, toplumsal normların ve hakkın, toplum temelinden başlayarak, dolayımsız, kolektif ve ortak ilişkilerin işleyişine doğru yapılandığı bir süreç aracılığıyla, toplumsal bir otorite yaratır. Kurma sürecinde, gücün metafiziği etiğe, çokluğun kolektif tutkularına, imgelemine ve arzusuna ait bir etiğe dönüşür. Güç çözümlemesi bizi metafizikten politikaya taşıyarak, tarihsel boyuta, iktidarın gerçek varlığını ve tanınışını adres gösterebilmek için bir zemin hazırlar.

Spinoza, *Politik İnceleme*'de, politik biçimleri değerlendiren bir mantık geliştirir ve Negri bize bu mantığın çokluğun kurucu gücü temelinde, iktidardan güce doğru ilerleyen bir eğilimi nasıl harekete geçirdiğini gösterir. Spinoza, kendi tarihinden hareketle, en iyi monarşik yönetim kuruluşunun nasıl olması gerektiğini düşünür. Güç ve hak gelişkin kavramlarını temel alarak Spinoza, barış ve özgürlük açısından en iyi monarşinin hakim iktidarın ve hükümdarın, çokluğun kurucu gücüyle dizginlendiği bir monarşi olduğunu iddia eder. Diğer bir ifadeyle monarşi, hakim iktidar çokluk tarafından özgürce kurulmadığı oranda, sınırlı bir politik biçimdir. İktidardan güce doğru giden süreçte, Spinoza, bir sonraki aşama olarak aristokrat yönetime geçer. Spinoza'nın mantığına göre aristokrasi, hakim iktidarın konsül biçiminde çokluk tarafından daha kesintisiz kurulduğu oranda, daha az sınırlı bir politik biçimdir. Demokratik hükümet bu sürecin son safhasıdır, fakat Spinoza bu bölümü tamamlayamadan ölmüştür. Mantık yine de açık. Demokrasinin salt, sınırsız bir yönetim biçimi olduğu farz edilir, çünkü hakim iktidar tümüyle çokluğun gücüyle kurulur. Spinoza'da demokrasiye kurucu iktidar, halka ait otoritenin dinamik biçimi can vermelidir.[5] Monarşiden, aristokrasiye, oradan da demokrasiye uzanan

[5] Yazılmamış demokrasi bölümü üzerine varsayımsal bir yorum için bkz. Negri, "Reliquia desideratur: Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza," *Studia* Spinozana, C. 1 (Hannover, 1985), s. 143-81.

bu sürecin sonunda, Spinoza tarihten metafiziğe, iktidardan güce geçer. Sonuç olarak demokrasi, *Etik*'in düzlemine geri dönüştür: Güç (*potentia*), tümüyle ve özgürce, çokluğun gücüyle kurulan kurucu bir iktidar olmadığı sürece, Spinoza'nın demokrasisinde yer alamaz. O halde şu kesindir ki, burada taslağını çıkardığımız iktidar ve güç arasındaki ilişki yörüngesini tamamlayıp, başladığı yere geri döner; fakat hem metafizik bir yoğunluk, hem de somut politik belirlenimlerin cismaniliğini kazanarak. *Etik*'te, iktidar ve güç arasındaki ayrım hafifletilip, eserin idealist anlamda ütopik görüşüne uygun olarak, iktidar güce tabi kılınırken; bu ayrım *Politik İnceleme*'de, demokratik bir iktidarın tümüyle çokluğun gücüyle kurulacağı bir gelecek için, gerçek bir azalma eğilimi taşır. Böyle bir demokrasi imgesi, bugün en az Spinoza'nın dönemindeki kadar canlıdır. Spinoza'nın betimlediği bu eğilimi, bugün kendi geleceğimiz olarak okuyabiliriz.

Anna ve Francesco için

Je ne connais que Spinoza qui ait bien raissoné; mais personne ne peut le lire.*

Voltaire'den D'Alembert'e

* Tanıdığım tek doğru aklı yürüten Spinoza'ydı, onu da kimse okuyamadı. (ç.n.)

ÖNSÖZ

Spinoza, kuraldışılıktır. Spinoza'nın, o ateistin, lanetlinin, on altıncı ve on yedinci yüzyılın diğer devrimci yenilikçileri gibi, kendini parmaklıklar ardında bulmamış ya da kazığa bağlanıp yakılmamış olması sadece tek bir anlama gelebilir: Onun metafiziği, o zamana kadar iyice oturmuş olan antagonist bir kuvvet ilişkisi kutbunu etkin bir şekilde temsil eder. On yedinci yüzyıl Hollanda'sındaki üretici güçler ve üretim ilişkilerinin gelişimi, daha o zamandan, antagonist bir geleceğe kayışı barındırır. Demek ki bu çerçevede, Spinoza'nın materyalist metafiziği, bu yüzyılın etkili bir kuraldışılığıdır: mağlup sayılmış veya marjinal değil, muzaffer bir materyalizmin kuraldışılığı, hep ileriye doğru hareket eden ve kendini kurarak dünyayı devrimcileştirmenin ideal olanağını taşıyan bir varlık ontolojisinin kuraldışılığı.

Spinoza düşüncesi üzerine çalışmak, her biri yalnızca olumlu değil, aynı zamanda sorunsal da olan üç nedenden dolayı yararlıdır. Başka bir deyişle, Spinoza sadece dönemine ait bazı soruları, döneminde taşımak ve çözmekle kalmaz; Spinozacı çözümün kendi biçimi, zamanımıza ulaşan ve bizim felsefi ufkumuza kendini dahil eden ilerici bir sorunsalı da beraberinde taşır. Spinoza düşüncesi üzerine çalışmayı önemli kılan üç sorunsal neden şunlardır:

Birincisi: Spinoza hem varlığın içkin ve verili felsefesindeki Modern ve kendi dönemine ait felsefi spekülasyonların, hem de varlığın ya da insan davranışının kuruluşuna ait peşinen kabul edilen tüm

nizamların inkârı olarak tanımlanan bir ateizm ufkunu belirleyerek, Modern materyalizmin en ileri biçimini kurar. Yine de Spinoza'nın metafiziği, en verimli ve en canlı haliyle bile, saf "mekânsal" (ya da Galileici-fiziksel) bir dünya kavrayışının sınırlarını aşmayı başaramaz. Şüphesiz bu sınırları zorlayıp yıkmaya çalışır, fakat bir sonuca ulaşamaz. Mekânsal boyutlarla, varlığın zamansal, yaratıcı ve dinamik boyutları arasındaki ilişki sorununu çözümsüz bırakır. Spinoza sistemindeki tinsel yeti olarak imgelem, varlığı sadece bir ima olarak zamansal olan bir düzen içersinde kurar. Böylelikle sorun, çözülmemiş ama saf ve etkili kalmış anlamında el değmemiş olarak durur: Varlık (diyalektiğin keşfinden önce) diyalektik materyalizmin düğümünden kaçınır. Sosyalist ve Sovyet yazarların Spinoza okumaları diyalektik materyalizmi zenginleştirmemiş, sadece Spinozacı metafiziğin, materyalizmin salt mekânsal ve nesnelci boyutlarının yerini almak için sunduğu potansiyelleri azaltmaya yaramıştır.

İkincisi: Spinoza politik konularla yüzleşirken (ki politika onun düşüncesinin temel eksenlerinden biridir), mistifikasyona tabi olmamış bir demokrasi kavramının temelini kurar. Diğer bir ifadeyle, demokrasi sorununu, materyalizm alanının içine çeker ve böylece bu sorunu devletin hukuksal mistifikasyonunun bir eleştirisi olarak ele alır. Spinoza'da, demokratik kurumsallaşmanın materyalist temeli, üretim sorununun sınırları içersinde ortaya atılır. Spinoza düşüncesi kuruluş-üretim ilişkisini tek bir ağın içine sıkıştırır: politika. Kuruluş ve üretim ilişkisi kavramları, daha en baştan birlikte dokunmadıkça, doğru şekilde kavranmaları mümkün değildir. Politika üzerine bu ağın dışından konuşmak, uygulanamaz ve değersiz bir girişim olur: Bunu gayet iyi biliyoruz. Fakat Spinoza, -sonuçta üretim ve kuruluş, toplum ve devlet arasındaki ayrımı güçlendirmeye yarayan- Hobbes'un normatif transandantalizmi, Rousseau'nun genel iradesi ve Hegel'in *Aufhebung*'undan[1] oluşan karışık "demokratik" çorbaya fazlasıyla sokulur olmuştur. Fakat durum bundan tümüyle farklıdır. Spinoza'nın içkinciliğinde, onun politika anlayışının özgünlüğünde, demokrasi, üretimde örgütlenen "çokluk"un politikasıyken din de, demokraside örgütlenen "cahiller"in dinidir. Spinoza'daki bu politik kuruluş, Modern düşüncedeki temel bir uğrağı

[1] diyalektik aşma (ç.n)

oluşturur. Bu formülleştirme gerçekliğin temeli olarak sınıf mücadelesinin antagonist işlevini olgunlaştırmasa da, böyle bir kavramlaştırmanın tüm önbelirlenimlerini kavramayı, kitlelerin etkinliğini hem toplumsal hem de politik dönüşümün kaynağı olarak sunmayı başarır. Spinoza'nın bu kavramlaştırması, ileriki yüzyıllarda liberal-demokratik düşüncenin, çoğu kez (Rousseau-Hegel kuramsal çizgisinde) Jakobenci bir uyarlamayla, burjuvaziye sunacağı bir dolu mistikleştirilmiş sorun tehlikesi karşısında "kapanır" ve bunları tümüyle reddeder. Sorunu en saf haliyle ele alalım: Çokluğun devleti, cahillerin de dini icat ettiklerine dair kavramlaştırma (daha sonraki yüzyıllarda devamlı ve canavarca öne sürülen tüm idealist ve hukuksal çözümleri bertaraf ederek, bizi bütün bir gelenekten çekip çıkaran bu kavramlaştırma), komünist sınıf mücadelesinin bugün hâlâ taşıdığı meselelere çok güçlü bir gönderme yapar. Kuruluş ve üretim, geleceğin ve kitlelerin deneyimlerinin, ateizmin gerektirdiği radikal bir eşitlik içinde bir arada dokunduğu kumaşın iplikleri gibidir.

Üçüncüsü: Spinoza, metafizik tarihinin içinde kendi radikal alternatiflerini de barındırdığını gösterir. Modern düşüncenin en yüksek biçimi olarak metafizik, yekpare bir birlik değildir. İçinde sınıf mücadelesi tarihinin ürettiği alternatifleri de barındırır. "Öteki" bir metafizik tarihi vardır; kutsanmışa karşı, lanetli metafizik. Ve şunu unutmamalıyız ki Modern dönem ancak metafizik karmaşıklığının içinden okunabilir. Sonuçta, ne şüphecilik ne de kinizm, negatif düşüncenin (metafiziği olumsuzlamak ve varlığın pozitifliğine doğru açmak için, onu bir uçtan diğerine kat eden düşüncenin) pozitif biçimleri değillerdir. Negatif düşüncenin pozitif biçimi ancak düşüncenin kurucu geriliminde ve onun, çokluğun tarihsel etkinliğinin maddi dolayımı olarak eyleme kapasitesinde var olur. Kurucu düşünce, olumsuzlamanın radikal doğasını kendinde taşır; fakat onu dönüştürür ve gerçek varlığa belleterek kullanıma açar. Bu bağlamda, özgürlüğün Spinozacı tanımı, ihlalin kurucu gücüdür. İşte bu noktada Spinoza kuraldışılığı, Spinoza metafiziği ve yeni kapitalist üretim düzeni arasındaki bu çelişkisel ilişki, "yaban" bir kuraldışılığa dönüşür: kitlelerin özgürce kurmadığı bütün düzenleri tarihsel olarak aşmanın radikal ifadesi; ancak özgürleşme ufku olarak okunabilecek bir özgürlük ufku önerisi. Daha ilerici ve kurucu

olduğu kadar, daha negatif olan bir düşünce. Modern çağdaki yenilikçi düşüncenin bütün antagonist güçleri, devrimin halka ait ve proleter kökenleriyle Machiavelli'den genç Marx'a uzanan cumhuriyetçi tutumlar kavsinin tümü, ibret teşkil eden Spinoza deneyimi üzerinde yoğunlaşmıştır. Spinoza'nın Kudüs Tapınağı'nın ortasındaki genç İsa gibi, döneminin felsefe tartışmalarının tam ortasında kaldığını, üstelik de böyle bir bağlamda, kim inkar edebilir ki?

Bunlar bir Spinoza incelemesini faydalı kılacak temel nedenler. Fakat yine de bir an durup yeniden düşünmekte fayda olabilir. Neden alternatif bir düşünce sisteminin kökenlerine (kapitalist düzenin değil de, devrimci düşüncenin kökenlerine), aslında tam da Modern düşüncenin gelişiminin ortasına yerleşmiş bir çelişkiye böyle bir inişi gerçekleştiriyoruz? Her şeyden önce, Spinoza düşüncesinin ve bunun yanında burjuva düşünce geleneğinin "ötesi"ni kurmamıza izin verecek bir alanın ve önerinin kabulü, gerçekte başka bir amaca yönelmiş bir hareketi hazırlamaktadır: aynı şekilde yorgun ve eklemleri iltihaplanmış bir devrimci düşünce geleneğinin "ötesi"ni kurmak. Kendimizi burjuvazinin bayrağını çamurdan çıkarmış bir devrimci düşünceyle yüz yüze bulmaktayız. Bu çağın tarihsel düşmanıyla yüzleşip, kendimize şu soruyu soralım: Bize çamurun dışında başka ne kaldı?

Tam da bu bağlam da, Spinoza okuması benim için inanılmaz derecede diri bir devrimci deneyim oldu. Elbette bu yolda ilerleme olanağını gören sadece ben değilim. Son yirmi yılda Spinoza çalışmalarında önemli yenilikler olmuştur. Yorum alanında, kelimenin tam anlamıyla felsefi yorum alanında, Martial Gueroult'nun olağandışı, fakat ne yazık ki tamamlanmamış *Etik* okuması, bunlara örnek gösterilebilir. Fakat daha heyecanlı çalışmalar için belki de başka bir yere bakmalıyız: Bununla çağdaş (ve Marksist) felsefenin eleştirel sorunsalı üzerinden yapılan Spinoza'yı yeniden okuma çabalarını kastediyorum. Örneğin Althusser ekolünden gelen Macherey, Hegel'in Spinoza okumasını gözden geçirir ve sadece derinlerdeki yanlışlamaları su yüzüne çıkarmakla yetinmeyip gözlerini daha uzağa çevirerek, Spinoza düşüncesinde, Hegelci diyalektiği eleştirel bir biçimde önceden sezen ve materyalist yöntemin temellerini atan bir sistem fark eder. Başka bir rota ve farklı sistematik öncüllerle fakat belki de daha yenilikçi bir güçle, Deleuze bize Spinoza felsefesindeki dopdolu ve güneşli felsefi ufku gösterir: Bize materyalizmin kipsel çoğulluk

alanını ve arzunun somut özgürleşmesini, kurucu güç olarak yeniden keşfettirir. Dini ve politik felsefe alanında, Hacker'ın tarihsel-yapısal yeniden tanımı ve daha da isabetli bir çalışma olarak Matheron'un incelemesi var: Demokrasi maddi öz, kitlelerin imgeleminin ürünü, kurucu teknik ve de diyalektik dolambaçtan kurtulan bir varlık projesi olarak sunulur. Bu bakış açısından Spinoza'nın yaptığı eleştiri, geleceği önceden görür. Öyleyse Spinoza çağdaş bir filozoftur, çünkü felsefesi geleceğin felsefesidir.

1960'ların sonlarından itibaren Spinoza çalışmalarını zenginleştiren çeşitli yorumların getirdiği esaslı yeniliklere değindikten sonra, kendi çalışmamdaki amaçlarımla ilgili bir fikir vermem gerekiyor. Fakat bunları ilerde açıklamam daha yerinde olabilir. Yine de özellikle bir konu daha başlangıçta aydınlığa kavuşturulmalı. Modern düşüncenin kökenleri ve devletin Modern tarihi çalışmalarındaki önemli dürtülerden birinin, türeyimsel (jenetik)[2] kriz çözümlemesinin, kapitalist ve burjuva devletin çözülüşünün koşullarını aydınlığa kavuşturmada faydalı olabileceği görüşünde yattığı inkâr edilemez. Öte yandan böyle bir proje, benim daha önceki bazı çalışmalarımın ana unsurunu oluştursa da (örneğin Descartes üzerine olan çalışmamın), bugün daha az ilgimi çekmektedir. Burada beni asıl ilgilendiren, burjuva devletinin kökenleri ve krizinden ziyade, oluşum halindeki devrimin sunduğu teorik alternatifler ve fikir verici olanaklardır. Daha açık bir dille ifade edersek; Spinoza'nın ortaya attığı mesele, kapitalist gelişimin (hem burjuva ve üstyapı kisvesindeki, hem de onun gerçek kapitalist ve yapısal biçimindeki) tek boyutluluğundan öznel bir kopuştur. Başka bir deyişle, Spinoza bize bu geleneğin karşısındaki diri alternatifin, Modern felsefenin Metafizik bloğunda -felsefi yörünge içersinde, daha kesin olarak söylersek, Marsilio Ficino ve Nicola Cusano'dan başlayıp, felsefenin on dokuzuncu yüzyıldaki ölümüne kadar (ya da Keynesçi bir ifadeyle, *rentier*[3] bilginin mesut ötenazisine kadar) uzanan yörünge içersinde- yer alan maddi bir güç olduğunu gösterir. Felsefi tarihyazımının, alternatifleri hep geçmişe doğru yöneltmesi bana her zaman

[2] Türeyimsel (jenetik): Oluşa ilişkin olan. Türeyimsel Tanım: Bir şeyi türeyişine, oluşuna göre belirleyen tanım. *Ör.* "Çember", bir düzlem üzerindeki bir nokta, aynı düzlem üzerindeki bir başka noktaya değişmez bir aralıkla devindiğinde ortaya çıkan çizgidir. (Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., 1988). (ç.n.)

[3] Fr. rantiyeci (ç.n.)

bir paradoks olarak görünmüştür: Gilson bu alternatifleri Modern kültür için, ortaçağ Hıristiyan felsefesine doğru yeniden kurar. Wolfson ise aynı şeyi, Spinoza için ortaçağ İbrani kültürü üzerinden yapar. Bunlar sadece birkaç örnek. Böyle bir yöntemin neden bilimsel olarak kabul edildiği ise bilinmez. Bu sorununun cevabını gerçekten bilen var mı? Bana öyle geliyor ki, durum bilimsel söylemin tam tersi bir durumdur; çünkü yapılan şey, düşüncenin koşulları ve etkinliğinin maddi bir soybiliminin yapılması değil, kültürel soybilim incelemeleri alanında kalan bir çalışma boyutunda kalmaktadır: Bilimin her zaman yaptığı gibi bir gelecek keşfi değildir bu. Hantal bir geçmişi özgürleştirmek, eğer ki günümüzün yararına ve geleceğin üretimine taşınamayacaksa, hiçbir şeye yaramaz. Spinoza söyleminin gücü temelinde, yukarıdaki paradoksu tersine çevirip, gelecek nosyonunu tartışmaya katma isteğimin sebebi işte budur. İhtiyat ya da tembellik yüzünden gelecekle ilgili kısımda başarılı olamasam bile, en azından tersine çevrilmiş bu yöntemle bir geçmiş okumasına girişmeyi denemek istiyorum. Spinoza'yı huzurumuza çıkarmakla, birçok düşünürün arasındaki zavallı bir tanesi olarak ben, geleceğin kurucusu devrimci bir praksis fenomonolojisi tanımında bugün bir araya gelen öğeleri kavrayabilmemi sağlayan bir geçmiş okuma yöntemiyle, gerçek bir ustayı sorgulamış olacağım. Ayrıca bu geçmiş okuma yöntemi bana, bize öğretilen -Bobbio'dan Della Volpe'ye ve onun takipçilerine kadarki- bütün karışıklık ve mistifikasyonlarla da yüzleşme olanağı sağlayacak (daha doğrusu bunu zorunlu kılacak): demokrasinin hukuk devletine (*Reshsstaat)* dayandığı, yani genel isteklerin tikel istekleri yasa biçimi içersinde "damıttığı", devletin anayasal yükümlülüklerinin çoğunluk karşısında sorumlu olduğu, parti devletinin *(Statio dei partiti)* ise teklik ve çokluğun çetin politik dolayımı olduğuna ve buna benzer daha bir sürü saçmalığa dair o kutsal öğreti. Spinoza, on yedinci yüzyılda, bu budalaca sözlere tahammül edemez. Özgürlük, ama gerçek olanı, tam olanı, sevdiğimiz, yaşadığımız ve uğruna öldüğümüz özgürlük, dünyayı doğrudan ve dolaysızca kurar. Çokluk, yasayla değil, kurucu süreçle dolayımlanır. Ve de özgürlüğün kuruluşu, her zaman için devrimcidir.

Yeniden yapılacak bir Spinoza okumasının gerekliliğini temellendirmek için andığım bu üç neden, genellikle "yeni bir rasyonelliğin tanımlanması" olarak adlandırılan bir çalışma alanında birleşirler. Spinoza, radikal bir biçimde, burjuva metafiziğinden farklı olan "öteki" rasyonelliği tarif etmektedir. Üretim ve kuruluşa dair

materyalist düşünce, bugün her yeni rasyonalist önermenin gerekli ve temel dayanağı olmuştur. Spinoza tüm bunları dinamik bir dönüşümün belirlenmesine, geleceğe yansımanın ve ontolojinin belirlenmesine katkıda bulunan çok güçlü bir gerilim sayesinde başarabilmektedir. İhtiyaçların kendiliğindenliğini temel alan ve kolektif imgelemce örgütlenen kurucu bir ontoloji: İşte Spinozacı rasyonellik. İşte temel. Fakat bu da yeterli değil. Spinoza'da sadece temelin tanımı değil, onu geliştirmeye yönelik bir gayret de vardır. Bunun yanında, bu gelişimin sınırları (tasarladığı yayılım ağı), bir araya getirilmekte ve eleştiriye tabi tutulmaktadır. Diyalektiğin, son noktayı koyucu bir düşünce olarak değil de, ontolojik temelin ifadesi, varoluş ve gücün belirlenimi olarak işin içine karıştığı nokta, tam da burasıdır: Spinoza düşüncesi, diyalektiği genel bir anahtara dönüştürmenin her türlü olanağını aşar ve onu çatışmanın doğrudan örgütlenişi, bilginin temel bir yapısı olarak tanır. Bu yüzden de benim bu çalışmada aradığım şey (1) materyalist düşünce açısından: ihtiyaç ve arzuların mutlak çeşitliliğinin ufkunu tanımlamaya yönelik Spinozacı çabadır; (2) üretken düşünce açısından: ihtiyaçlar ve bolluk arasındaki ilişkinin şekillendirdiği model ile yaklaşımın Modern boyutları, mücadelenin dini varsayımları ve gelişimin kapitalist koşulları tarafından toplumsallaşan Platonik sevgi meselesine getirilen kitlesel çözümü, bir imgelem teorisi içersinde bir araya getirmeye yönelik Spinozacı girişimdir; (3) kurucu düşünce açısından: (fenomonolojideki, bilimdeki ve politikadaki) devrimci projenin, sömürüye değil kurtuluşa dayanan bir dünyanın rasyonel olarak yeniden temellenişinin, Spinoza tarafından yapılan ilk Modern tanımıdır. Formül ve biçim olarak değil, eylem ve içerik olarak. Pozitivizm olarak değil, pozitiflik olarak. Yasama olarak değil, doğruluk olarak. İktidarın *(potestas)* tanımı veya uygulanışı olarak değil, gücün *(potentia)* kullanılışı olarak. Spinoza'daki bu bileşenler daha derin bir çalışmayı gerektirir. Spinoza, (içinde yaşadığımız dünyanın "rasyonel" bilgisinin bakış açısından bakarsak) tam bir skandaldır. Dünyanın üretken, içkin, şeffaf ve doğrudan kuruluşunu ortaya koyarak, nedenselliğin aşkın töhmetinin bütünlüğünü dolaysızca tersine çeviren bir varlık felsefecisidir o. Soyut hukuk devleti ve Jakobenizm olanağını bile dolaysızca reddeden radikal bir demokrat ve devrimcidir. Tutkuları ıstırap kaynağı olarak değil, davranış -tarihsel ve materyalist,

bu yüzden de kurucu davranış- olarak tanımlayan tutku düşünürüdür. Bu açıdan bakılınca benim çalışmam böyle bir derinliğe yapılan ilk sondaj olacaktır. Bu proje, Spinoza'da tutkuların çözümlenişi açısından, yani Spinozacı yeniden temellendirme projesinin kendini açığa çıkardığı alan olan somut kiplerin çözümlenişi açısından, acil olarak tamamlanmayı bekler. Bu, *Etik* kitabının III. ve IV. bölümleri üzerinde yoğunlaşacak başka bir çalışmanın konusu olacak. Böyle bir çalışma, elbette sadece tek bir araştırmacı tarafından değil, rasyonelliğin çağdaş, olumlu ve devrimci tanımı için bir çerçeve sağlayacak kolektif ve kurucu praksis fenomonolojisi boyutuna yönelerek, bu boyutun içinden başlatılmayı ve geliştirilmeyi bekliyor.

Bu kitap hapishanede yazıldı. Ve de kitabın büyük bir kısmı hapishanede tasarlandı. Spinoza'yı her zaman iyi bilmişimdir. Okul zamanlarımdan beri *Etik*'i hep çok sevmişimdir (ve şimdi de okuldaki hocalarımı sevgiyle hatırlıyorum). Onunla bağımı hiç koparmadan, üzerinde çalışmaya hep devam ettim, fakat kapsamlı bir çalışma çok fazla zaman gerektiriyordu. Bir keresinde hapishanedeyken işin en başından başladım: Okumalar yapıp notlar çıkarıyor ve bana kitap göndermeleri için meslektaşlarımın başını ağrıtıyordum. Hepsine bütün kalbimle teşekkür ederim. Hapishanede zaman bulabileceğime inandırılmıştım, fakat bu tam bir yanılsamaydı. Sadece bir yanılsama. Hapishane, günlük ritmiyle, nakil ve savunmalarla, bütün zamanı alıyor. Hapishane zamanı eritiyor: kapitalist toplumdaki başlıca ceza biçimi. Bu yüzden bu çalışma da diğer çalışmalarım gibi geceleri, günlük rutinden soyup çıkarabildiğim çalıntı zamanlarda kaleme alındı. Hapishanedeki rutin gerçekten korkunçtu ve kesinlikle üniversitedekinden daha az memnuniyet verici bir şeydi. Umarım konfordan bu yoksunluğum, çalışmama izah edici ve açık bir anlatım somutluğu olarak yansımıştır. Geri kalan kısım içinse, (birinin bakma ihtiyacı hissedeceği tüm kaynaklara baktığımı düşünsem de) tam bir kaynakça sunmadığım için, (Francés ve Kolakowski'ye başvurmam, diğer her şeyin ötesinde, kendimi yakın arkadaşlarımla hissetmemi sağlamış olsa bile) Spinozacı kültürün tarihsel iskeletini yeterince incelemediğim için ve belki de Huizinga ve Kossman'ın "altın çağ" yorumlarındaki tuzaklarına kendimi kolaylıkla kaptırmış olduğum için (fakat onların okumalarının yerine ne konabilirdi

ki?) ve nihayet de tezimin tüm hazzını yaşadığım anlar için -böyle bir şey bilim camiasının dışında çalışan biri için kaçınılmazdır- beni bağışlamanızı dilerim. Fakat şu belirtilmelidir ki, hapishane, iyi ya da kötü, ürüne farklı bir etkide bulunmamıştır. Eleştirmenlerden merhamet dilemiyorum. Bunun yerine bu kahrolası hücre yalnızlığının Spinoza'nın optik laboratuvarındaki yalnızlık kadar bereketli olduğunu düşünmeyi yeğlerim.

A.N.
Rovigo, Rebibbia, l'ossombrone,
Palmi ve Trani hapishanelerinden
7 Nisan 1979-7 Nisan 1980

1

HOLLANDA KURALDIŞILIĞI

Tek Başına Bir Figür

Spinoza üzerine çalışmak demek, tarihteki bir oransızlığı, bir felsefe ve onun kökenlerini tanımlayan tarihsel oylum ve toplumsal ilişkiler arasındaki oransızlığı sorunsallaştırmak demektir. Ampirik bir açıdan yüzeysel bir bakışla bile bu uyuşmazlık hemen görülür. Vakayinameler, onaylayarak ya da düşmanca, Spinoza düşüncesinin ucubece olduğunu iddia ederler. Bazıları ise ona *"chaos impénétrable"*, *"un monstre de confusion et de ténèbres"*[1] der. Paul Vérniere, devrim öncesi Fransız düşüncesindeki bu geleneğin tarihini bize büyük bir yetkinlikle göstermiştir.[2] Diğerleri de, bir yandan, "d'un homme illustre et sçavant, qui à ce que l'on m'asseure, a un grand nombre de Sectateurs, qui sont entièrement attâchez a ses sentimens"[3] der. Spinoza'ya gelen mektuplar bu tür ifadelerle doludur. Her koşulda, bu vakayinameler bize insanüstü bir karakteri çağrıştıran önemli bir kişilik ve düşünce gövdesi, bir imge ve değerlendirme sunar. Ve de çifte bir karakter. Bu karakter bazen şeytani bir görünüme bürünür ve Spinoza'nın portresine klişe bir okuma eşlik eder: "Benedictus de

---

[1] Fr. *"anlaşılmaz kaos"*, *"karmaşıklık ve müphemlik ucubesi"* (ç.n.)

[2] P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*, II cilt, (Paris, 1954). Vernière burada Massillon'dan alıntı yapmaktadır; bkz. c.I, s. 1.

[3] Fr. "Bana temin edildiği kadarıyla, şöhretli ve bilgili bu adamın duygularına tamamen sadık birçok müridi vardı" (ç.n.) A. van der Linde, *Benedictus Spinoza. Bibliografie* (Nieuwkoop, 1961; 1871 baskısının aynısı), s.19. Bu alıntı van Stoupe'un ifadesinden alınmıştır.

Spinoza, Amstelodamensis, Gente et Professione Judaeus, postea coetui Christianorum se adjungens, primi systematis inter Atheos subtiliores Architectus."[4] Bazen de tam tersi bir görünüşte ortaya çıkar: "il lui attribue assez de vertus pour faire naître au Lecteur l'envie de s'écrier: Sancte Spinoza, ora pro nobis."[5] Bu düşünce hattını takip ederek, Spinoza kültünün *Pantheismusstreit*'te[6], Herder ve Goethe'de varlığını hâlâ korumakta olan, teori dışı görünümlerini açıkça gösterebiliriz. Belle Epoque[7] Avrupa'sında tekrar geçerlilik kazanan "erdemli bir Tanrı tanımaz ve laik aklın azizi" imgesinden ise bahsetmeye bile gerek yok.[8] Vakayinamelerde ortaya çıkan bu çifte görüntü, felsefe tarihine de benzer bir çeşitlilikle girer. Spinoza üzerine yapılan yorumların öyle uzun bir tarihi vardır ki, sırf bu yorum metinlerinin bir karşılaştırması yapılarak, Modern felsefe üzerine gerçekçi bir okuma yapılabilir.[9] Diğer taraftan merkezi öğe, panteist muammanın yüzeye çıktığı her yerde kolaylıkla tanınabilir olan basit bir felsefi figür çifteliği değil, ucubeliğin içinde, bu çiftelikte açığa çıkan karşıtlığın mutlaklığı içinde yerinden edilmiş bir çifteliktir. Bu durum belki de en iyi, bir yandan Spinoza'nın düşüncesini mutlak materyalizm (Hegelciliğin tersine çevrilişi)[10] olarak kavrayan, diğer yandan da tersine çevriliş biçimini, Spinoza'ya has natüralizmi, "Tanrı'nın olumsuzlanmasından doğrulanmasına" geçişi tama-

---

[4] Lat. "Amsterdamlı Benedictus de Spinoza, daha sonra Hıristiyan cemaatine girmiş olan kökenden ve meslekten bir Yahudi, ateistlerin en iyileri arasında ilk sistem yazarı." (ç.n.) A.g.y., s. 29.

[5] Fr. "okuyucusunda haykırma isteği uyandırmak için ona çok fazla erdem bağışlıyor: Ey Aziz Spinoza, bizden yana konuş (Lat.)" (ç.n.) A.g.y., s. 33.

[6] Al. *Panteizm tartışması*. On sekizinci yüzyılda Almanya'da gelişen ve düşün çevrelerini etkileyen tartışma. (ç.n.)

[7] Fr. Güzel Çağ (ç.n.)

[8] P. Di Vona bu durumu *Storia della filosofia*, der. M. Dal Pra, 7. cilt (Milano, 1975), s.901'deki "B. Spinoza" makalesine yazdığı kaynakçada belirtmiştir. Burada öncelikle V. Delbos ve L. Brunschvicg'in çalışmalarına gönderme yapılmaktadır. Bu konuyu ele alan İtalyan yazarlar arasında G. Rensi'nin (Modena, 1929) katkısı da ayrıca bahse değer.

[9] N. Altwicker, editörlüğünü yaptığı *Texte zur Geschichte der Spinozismus* (Darmstadt, 1971) derlemesi için *Giriş* niteliğinde olan "*Spinoza. Tendenzen der Spinozarezeption und Kritik*" makalesinde bunu vurgular.

[10] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, der. W. Bolin ve F. Jodl (Stuttgart, 1959), 3. cilt, s. 322.

mlayan bir yüceltme olarak okuyan Ludwig Feuerbach tarafından yorumlanır.[11] Spinoza'nın düşüncesindeki bu çifte gerçeklikte bizi çarpan şey, tam da bu mutlaklık ve aşırılıktır.

Bu noktada bir varsayımda bulunmaya cesaret edebiliriz: Aslında iki Spinoza vardır. Eğer allame tarihin ürettiği telkin ve mazeretleri bastırıp yumuşatabilirsek, eğer kendimizi, çağımıza ait eleştirel ve tarihyazımından gelen bir bilincin güvenilir topraklarına bırakabilirsek, o zaman bu iki Spinoza, en etkin halleriyle dirileceklerdir. Ve de Devrimi önceleyen karanlık yüzyılların şeytanlaştırılmış ya da kutsallaştırılmış tarihine artık hiçbir zaman ait olmayacaklardır. İki Spinoza da çağdaş kültürün içersinde yer alır. İlki, Rönesans döneminin ürünü olan bilimsel devrim ve uygarlığın açığa çıkarttığı en üst bilinci ifade ederken, ikincisi, geleceğin felsefesini kurar. İlki, kendi dönemindeki kültürel tarihin en üst ve en yaygın gelişiminin ürünüyken, ikincisi, kriz ve devrim fikirlerinin geçişini ve tasarımını tamamlar. İlki kapitalist düzenin yazarıyken, ikincisi, belki de geleceğin kuruluşunun yazarıdır. İlki, idealizmin en üst safhasını temsil ederken, ikincisi, devrimci materyalizmin kuruluşuna ve onun güzelliğine iştirak eder. Fakat bu iki Spinoza aslında tek bir felsefedir; iki gerçek eğilim olmakla birlikte. Gerçek? Spinoza düşüncesinin kurucusu? Spinoza'nın kendi dönemiyle olan ilişkisine dahil olan? Bu varsayımı derinleştirmek için üzerinde çalışmalıyız. Spinoza düşüncesindeki gerçek ikilik, ne allame tarih yazımının ampirik ufkuyla, ne de felsefi tarihyazımının biteviye ve kategorik ufkuyla açımlanabilir. İdeoloji*nin* tarihi yoktur. Felsefe*nin* tarihi yoktur. İdeoloji ve onun felsefi biçimi, ancak tarih *olabilir*, onları üretenin ve kendi düşüncesiyle belirli bir praksisin derinliğini aşanın tarihi. Bu praksisin, bu durumun karmaşıklığından dersler çıkarabiliriz fakat dün ve yarın arasında ancak yeni, belirli bir praksisin devamlılığı uzanır. Bu yazarı alıp, ona sorular soran biziz. Spinoza'dan bu şekilde faydalanmamıza izin veren şey nedir? Onun felsefi praksisi ve bizimkisi arasındaki bazı bağlantılar mı? Bunlar, Spinoza'nın tarihsel konumunun sunduğu bağlantılardır. Spinoza düşüncesinin çifteliği, kendi önemini farklı ufuklara dağıtan

[11] A.g.y., s. 384.

bu içsel sıçrama öylesine güçlü ve öylesine kendi felsefesine özgü bir kuraldışılıktır ki, bu düşünceyi hem bize yakın ve bizim için anlaşılabilir, hem de hiçbir tarihsel ideoloji mekanizmasının soyuna veya sistemleştirmesine indirgenemez kılar. Karşımızda duran şey, tam bir istisnadır.

Bu kuraldışılık temelini, Spinoza'nın yaşadığı ve düşüncelerini geliştirdiği dünyada bulur. Spinozacı kuraldışılık, Hollanda kuraldışılığıdır. "Oluşumunun hemen sonrasında, kültürel doruğuna ulaşan başka bir ulus gösterebilir misiniz?" diye sorar Huizinga. "Eğer on yedinci yüzyılda, Hollanda kültürünün genel Avrupa kültürünün en kusursuz ve açık ifadesi olduğunu söyleyebilseydik, hayretimiz biraz olsun hafifleyebilirdi. Fakat durum böyle değildi. Fransa, Almanya ve İngiltere'nin ortasında yer almasına rağmen bizim ülkemiz, bu ülkelerden çok farklıydı ve birçok açıdan kuralı değil, istisnayı doğruluyordu."[12] Peki bu ne anlama gelir?

Gelin bu doğrulamayı kültürel tutum ile, on yedinci yüzyıl uygarlığının en yetkin görünümü *siécle d'or*[13] ile ilişkisi içersinde değerlendirerek başlayalım. Allame savunular bize çekingen ve utangaç bir Spinoza portresi sunar ki, bu doğrudur. Bunu mektuplar ve çeşitli tanıklıklar da ispatlar. Fakat bu bir efsane değildir. Bir mazeret olarak da görülemez. Çünkü gözlemlediğimiz şey, öncelikle Hollanda toplumuna ait bir özelliktir. Burada filozof, toplumsallaştığı, geniş ve elverişli bir kültür topluluğuna girdiği oranda gizlenebilir. Kolakowski, ilerde göreceğimiz gibi, Hollanda burjuvazisinin kültürlü tabakasınca kurulan cemaat biçimlerini ve dini yaşamı çok iyi resmeder.[14] Spinoza işte bu dünyada, sade ve toplumcul arkadaşlarla tanıdıklardan oluşan geniş bir ağın içinde yaşar. Fakat burjuvazinin belirli bir kesimi için, bu kültürlü ve ağırbaşlı yaşamın tatlılığına, gayet olgun safhadaki bir kapitalist iktidar (*potestas*), hiçbir

[12] J. Huizinga, *Dutch Civilisation in the Seventeenth Century* (Londra, 1968), s. 11.

[13] Fr. *Altın çağ* (ç.n.)

[14] L. Kolakowski, *Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII siècle* (Paris, 1969). Bu konuyla ilgili diğer önemli çalışmalar: G. Solari, *Studi storici di filosofia del diritto* (Torino, 1949), s. 73-80, 95-97 (Solari'nin Spinoza okumasına tekrar döneceğiz); F. Meli, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo* (Floransa, 1949); ve zengin bir kaynakçayla C. Signorile, *Politica e ragione: Spinoza e il primato della politica* (Padua, 1968).

çelişki yaratmadan eşlik etmekteydi. İşte bu, Hollandalı bir burjuva erkeğinin içinde bulunduğu durumdur. Aynı şeyi çağın diğer bir dahisi Rembrant van Rijn için de söyleyebilirdik. Onun tuvallerinde ışığın gücü, tüm yeğinliğiyle, dehşetli bir yayılım içindeki burjuva dünyası figürlerinin üzerinde toplanır. Bu toplum, şiirin bilgisine sahip olmasa da bu açığı nüfuzuyla kapatan, yavan fakat çok güçlü bir toplumdur. Huizinga haklı olarak on yedinci yüzyıl Hollanda dünyasının, Barok dönemle, yani krizin içselleştirilmesiyle hiçbir ilişkisinin olmadığını vurgular. Ve bu doğrudur da. Hollanda, on yedinci yüzyılın ilk yarısı boyunca, Avrupa'daki tüm libertinler ve özgürlük arayan Descartes için tercih edilen bir yer olsa bile[15], burada, görkemin arkasına beceriksizce saklanmış olan ve yeni felsefenin ancak dualarla defetmeye çalıştığı Fransız kültürel iklimi ve krizine ait bir şey bulunmaz. Hatta on yedinci yüzyılın, Hollanda'ya hiç ulaşmadığı bile söylenebilir. Burada hâlâ hümanizmin diriliği, hümanizmin bozulmamış muhteşem diriliği ve muhteşem Rönesans hakimdir. Burada kelimenin tam anlamıyla, tam da hümanist anlamıyla, özgürlük fikri ve özgürlük sevgisi bulunmaktadır: İnşa ve reforme etme. Genel olarak monarşik mutlakıyetçiliğin, politik sisteminden tümüyle söküp atmak istediği ve diğer ülkelerde zamanla cılızlaşmış olan devrimci erdemler, burada hâlâ doğrudan görülebilir ve işlevseldir.

Bir örnek: Bu dönemde mutlakıyetçilik, devletin edebi ve bilimsel birliğini kontrol etme ve güçlendirme güdüsüyle, akademilerdeki yenilik hareketlerini tecrit edip buraları yeniden biçimlendirmeye uğraşıyordu. Kaç filozof ve felsefe tarihçisi akademileri desteklemiş ve orada olma arzusuyla yanıp tutuşmuştur ki! Hollanda düşüncesi ve *siecle d'or* sanatı sadece akademinin değil aynı zamanda büyük oranda üniversitelerin de dışındadır.[16] Spinoza örneği, diğerler isimler için de geçerlidir. Spinoza, saygıdeğer ekselans Bay J. L. Fabritus'un, Elektör Palatine adına, Heidelberg üniversitesinde önerdiği

[15] B. Schneider, *Der Libertin: Zur Geistes-und Sozial geschichte im 16. und 17. Jahrhundert* (Stuttgart, 1970). Özellikle G. Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII siècle* (Paris-Lahey, 1921).

[16] On yedinci yüzyılın ilk yarısı için, Kolakowski'nin hatırlatmalarına ek olarak P. Dibon'un temel çalışmasına bakılabilir: *La philosophie néerlandaise au siècle d'or* (Amsterdam, 1954).

kürsüyü reddederken, Fabritus'a, felsefe yapma özgürlüğünün hiçbir şekilde kısıtlanamayacağını hatırlatıyordu (47. ve 48. mektuplar). Spinoza'nın verdiği cevaptan rahatsız olan bir diğer Heyet üyesi ise şöyle söylenmekten kendini alamamıştı: "Il se trouvait bien mieux en Hollande où... il avoit un liberté entière d'entretenir de ses opinions et de ses maximes, les curieux que le visitoient, et de faire de tous ses Disciples, ou des Déistes, ou des Athées."[17] Spinoza ise tam olarak şunları düşünüyordu: "Kamu harcamalarıyla kurulan akademiler, insanın doğal yeteneklerini baskı altına almaktan ziyade, besleyebilecek bir şekilde kurumsallaşmamıştır. Fakat özgür bir cumhuriyette edebiyat ve fen bilimleri, son kapasitesine kadar, izin isteyen herkesin, zararlarını ve risklerini kendisinin üstleneceği bir biçimde, halka açık öğretim yapabileceği bir yer olmalıdır" (*Politik İnceleme*, VIII:49).

Aslında Hollanda kuraldışılığı sadece Hollanda sükûneti ve toplumculluğu demek değildir. Burada çok ciddi bir ticari ve endüstriyel güçle de karşı karşıyayız. Leiden, Zaandam ve Amsterdam, Avrupa'nın en büyük endüstri merkezlerinin arasındadır; ticaret ve korsancılık Vistula Nehri'nden Batı Hint Adalarına, Kanada'dan Baharat Adaları'na kadar yayılmıştır.[18] Kapitalist kâr düzeni, deniz üzerindeki birikimin vahşi macerası, ticaret ilişkilerinin ürettiği yapıcı fanteziler ve felsefeye çıkan şaşkınlık –hepsi de bir aradadır. Engin ve yaban boyutlar, metafizik üretim için olağanüstü bir dölyatağı, olağanüstü bir alan sağlayan niteliksel bir sıçramayı da beraberinde getirirler. Cantimori'nin, Huizinga'nın örneğini izlemekle ilgili önerdiklerinin aksine, bu çağ hakkında, enternasyonalist Grotius'tan, incelemeler yazarı sofu Grotius'a göre daha fazla şey öğrenebileceğimiz kanaatindeyim. Çünkü kuraldışılık tam da bu boyutta yaban bir hale bürünür; hem içsel hem de dışsal olarak.[19] Thalheimer, Spi-

---

[17] Fr. "Kendisini ziyaret eden meraklılarla görüşleri ve maksimleri hakkında özgürce görüşebildiği ve müritlerini ya inançlı ya da ateist yapabildiği Hollanda'da kendisini daha iyi hissediyordu. (ç.n.)

[18] E. H. Kossman'ın bu konuya değinen birçok çalışması vardır. Ayrıca bkz. J. L. Price, *Culture and Society in the Dutch Republic during the 17th Century* (Londra, 1974).

[19] Cantimori, Huizinga'nın yukarıda bahsi geçen kitabının İtalyanca çevirisine yazdığı önsözde Huizinga'nın, Grotius'u ünlü bir enternasyonalist olmanın daha

noza üzerine yaptığı incelemenin giriş bölümünde, gerçekleşen toplumsal devrimin şiddetini vurgular. Bu bir burjuva devrimidir, fakat kuraldışı bir biçime sahip, mutlak iktidar tarafından korunmayan, tümüyle bir yönetim projesinin enginliği ile yaban bir yeniden üretim içersinde gelişen bir devrimdir. Sınıf mücadelesi, uzatmalı bir dönem boyunca, dinamik ve yaygın devirlere bölünür: 1672 yılında Orange'ların getirdiği oligarşi ya da monarşi (Thalheimer buna Bonapartist biçimi de ekler!) biçimlerinde -ve her koşulda yüksek bir kapitalist toplumsallaşma düzeyinde. (Hollanda ve Venedik: bu iki bölgenin politikacıları ve ahlakçıları, nasıl da büyük bir kararlılıkla, "Avrupa bilincinin krizi" yüzyıllarında, sermayenin toplumsallaşmasının "doğrudan biçimi" içersindeki bir gelişim rüyasının peşine düştüler! Bu konuya tekrar döneceğiz.)[20] Burada Thalheimer'in

---

ötesinde ele alarak onun yaygın fikirlerini tersine çevirdiğini vurgular. Bunun yerine Cantimori, "Grotius'un, hümanist ve Erasmusçu gelenekteki hoşgörü ve rasyonel dindarlık fikirlerini yaymaları için emanet ettiği Hollandalı tüccar ve gemicilerin, hem Latince hem de özgün dilinde bütün dünyaya taşıdıkları "*De veritate religionis christianae*'nin yazarı" olmasını öne çıkarır. Bkz. *La civiltà holandese del Seicento* (Torino, 1967), s.xix; ayrıca Solari, *Studi storici*, s. 93 vd.

[20] A. Thalheimer, "Die Klassenverhältnisse und die Klassenkämpfe in den Niederlanden zur Zeit Spinozas," der. Thalheimer ve Deborin, *Spinoza Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus* (Viyana-Berlin, 1928), s. 11-39. Hollanda'daki genel toplumsal koşullar için ise bkz. S. Von Dunin-Borkowski, *Spinoza*, 3. cilt, *Aus den Tagen* (Münster, 1935). Burjuvazinin devrimci sürecindeki bazı boyutların, nasıl aynı zamanda hem çoğaltılıp hem de bilinçli bir şekilde kurumsal formun gelişiminin maddi sürekliliğine geri çekilip seyreltildiğini gözlemlemek için kapitalist toplumsallaşmanın görünüşteki ivediliği üzerine düşünmek faydalı olabilir. Bu durum Venedik ve Venedik yönetimi imgesinin (burjuva finansının hakim olduğu bölgeler düşünüldüğünde, buna Cenova'da eklenebilir) ideoloji içersinde oynadığı başlıca rollerden biri gibi görünmektedir: talih değişiminin olmadığı ilerleme, süreklilik içersindeki reformlar, güçler dengesi -kısacası, zengin ve işlevsel bir biçimde ilerici olan ılımlılığa dair tipik modeller. Bu düşünce Spinoza'yı, özellikle de onun düşünce sisteminin ilk evresini es geçmez. Genel olarak bkz. *Politik İnceleme*, VII. bölüm, 20. kısım; VIII. bölüm, 18., 27., 29. kısımlar. Signorile (*Politica e ragione*, s. 216 vd.), kapsamlı ve açıklamalı kaynakçasıyla, özellikle iki temel metinle (Chabod ve Braudel'in metinleri) ilişkili olarak, bu konu üzerine verimli sonuçlar ortaya koyar. Signorile'nin muhteşem bir bilgi kaynağı olan kitabı üzerine bir not daha: Bu kitap burjuva düşüncesinin kökeninde politikanın öncelliğini vurgulayan bir sav taşır. Bu vurgunun, özellikle de Spinoza düşüncesine (sadece bu düşünceye olmasa bile) uygulandığında, en azından, çok az üzerine düşünüldüğü söylenebilir. Sonuç olarak Signorile'nin Spinoza düşüncesine dair yaptığı çözümleme nerdeyse tümüyle "politik" yönler üzerine yoğunlaşmıştır ve bu yönlerin metafiziği bir uçtan diğerine kat eden "gizli bir ideoloji" olduğunu varsayar. Nasıl olur da bu yüzyılda, bu ülkede, metafiziğin politikanın uygulanabilir tek biçimi olduğunu göremedik?

belirlemesinin görece uygunluğunu tartışmak gibi bir niyetim yok. Asıl mesele çok daha farklıdır. Bizim burada anlatmaya çalıştığımız şey, Hollanda yaşamının tözünün, bu kültürel toplumsallığın, sürmekte olan devrim tarafından üstbelirlendiğidir.

Eğer filozof akademide değil de atölyesindeyse ve eğer bu atölye (Huizinga'nın, Kuzey'in Erasmusçu hümanizmi ile İtalyan ve Alman hümanizmlerini birbirine karıştırmamamız yönündeki uyarısını kabul etsek bile) hümanist bir atölyeye çok benziyorsa, hümanistin atölyesi, artık bir zanaatkârın atölyesi değildir. Göreceğimiz gibi, Spinoza düşüncesinin kapladığı büyük kültürel ve felsefi eğilimler, Yahudiliğe ve Rönesans'a ait eğilimler, Reform-Karşıtı ve Kartezyen eğilimler, tüm bunlar, bir senteze varmadan önce zaten dönüşmüşlerdi. Bu eğilimler sentezin önüne, sürmekte olan devrime uygun olmayı amaçlayan felsefeler olarak çıktılar. Spinoza'da bu dönüşüm zaten veriliydi. Hümanistin atölyesi artık zanaatkâra has bir özellik taşımıyordu. Bu atölyeye şüphesiz yapıcı bir tin, Rönesans tini can veriyordu. Oysa ki bilginin karşısında kendini konumlama tarzında, düşüncenin yapıcı ufkunu tayin etme tarzında, burada, şimdi, böyle bir farklılığı zaten buluruz; Frances Yates'in büyük bir yorumlama hüneriyle betimlediği Rönesans'ın son aşamasına ait en açık ve en iyi örneklerden bahsedebilmek için, Giordano Bruno'nun muhteşem zanaat marifetlerinden ya da Shakespeare'in son oyunlarından ne kadar da uzaklaştık bile![21] Buna karşılık devrim, burada, Hollanda'da, Spinoza'da, dünya çapında bir birikimi varsayar; Hollanda kuraldışılığını oluşturan şey de budur: yapıcı ve temellükçü taraflar arasındaki orantısızlık.

Bu bağlamda, daha sonra ayrıntılı bir tartışma için geri döneceğimiz temel bir kavramı olgunlaştırmamız faydalı olacaktır: "*çokluk*." Bu kavram asıl olarak Spinoza'nın en olgun eseri olan *Politik İnceleme*'de görünmesine rağmen Spinoza felsefesinin yetkinleşmesi boyunca kendini hissettiren bir kavramdır. Çokluk kavramı, Rönesans mirasına ait olan yoğunluğun (öznenin yeni itibarının anlamının) uzamda birleştiği kavramdır. Öznenin bu yeni özelliği,

[21] Burada özellikle F. Yates'in *Giordano Bruno and Hermetic Tradition* (Londra, 1964) ve *Shakespeare's Last Plays: A New Approach* (Londra, 1975) kitaplarına atıfta bulunuyorum.

öznelerin birçokluğu anlayışına ve öznelerin bütünlük olarak anlaşılan itibarından gelen yapıcı güce açılır. Aslında bu, teorik ve etik sorunları, seyirdeki gelişimin radikal ölçülemezliğinin kavranışının eşiğine yerleştirme noktasına varır.

Spinoza felsefesinin, merkantilist gelişimin sınırlarınca telafisiz koşullandırılan ve sınırlandırılan modern rasyonalizmin tümü açısından güç ve kuraldışılık olarak anlaşılması, ancak bu maddi kuvvet temelinde mümkündür.[22] Elbette, ilerde göreceğimiz gibi, on yedinci yüzyıl olmayan bu Hollanda on yedinci yüzyılı bile, kapitalist *essor*'un[23] ve burjuva tininin bu ilk büyük deneyimi bile -kriz anı ve pazarın buhranlı özü tarafından- ele geçirilmiştir.[24] Fakat kuraldışılık, gelişim krizinin sınırında varlığını sürdürür. Hatta bu kuraldışılık ileri fırlatılmıştır; devrimin doruk noktası, devirli ilerlemeden sıyrılıp 1660'tan 1680'e kadar süren zayıf ekonomi konjonktürünün üzerinden atlayarak ve 1672'deki mutlakıyetçilik öncesi politik biçimler krizini de belli belirsiz geçerek, Spinoza'nın, krizi, (Descartes ve çağdaş Fransız kültüründeki gibi) rasyonalist felsefenin ilk günahı olarak değil de, daha farklı anlamasının önünü açmıştır. Böylelikle devrim, kriz bilinci yoluyla, daha yetkin ve saf bir gerçeklik görüşünün aktarılmasının nedeni olur. Bu, tarihsel dönemin kendisidir ve Huizinga birçok defa, farklı perspektiflerden, bu dönemin taşıdığı paradoksu vurgulamıştır. Huizinga, örneğin şöyle yazar: "Cumhuriyetin, merkantilizmin kıyısından geçtiği" (s. 24) ve hemen ilkel birikimin dışına çıkarak, finans pazarı evresine girdiği söylenebilir. Bir diğer bakış açısındansa Hollanda, on yedinci yüzyıl başında, cadıları yakmak için kazıkların çakıldığı bir yer olarak tasvir edilir. Bu tarihsel dönem bir eleştiriden geçer ve dönemin kurucu kuraldışılığı da, Spinozacı kuraldışılığın, burjuva kültürünün ve felsefesinin sınırlarını atlayıp, kendi kökeninin yaban, açık ve coşkun taraflarını beslemesine ve geleceğin felsefesine dönüştürmesine izin verir.

---

[22] Burada J. Elster'in, en azından Descartes rasyonalizmi için geçerli olan temel tezlerinden birini benimsiyorum: *Leibniz and the Development of Economic Rationalism* (Oslo, 1975).

[23] Fr. *gelişme* (ç.n.)

[24] Burada *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (Milano, 1970) kitabımda ayrıntılı olarak geliştirdiğim tezlere atıfta bulunuyorum.

Öyleyse iki Spinoza mı var? Büyük olasılıkla. Hollanda kuraldışılığının ritmine uygun olarak, bir yandan köklerini ilk kapitalist gelişimin karmaşıklığına ve kültürel çevresinin dolgunluğuna uzatırken, bir yandan da gelecek boyutuna, tarihsel dönemin sınırlarını aşan bir belirlenime doğru ilerleyen teorik bir potansiyel belirlenmiştir. Burjuva kökenli ütopyanın krizi, kurucu pazar mitinin krizi -modern felsefe tarihindeki bu temel nokta-, Spinoza'da bir gerileme olarak değil, bir sıçrama, bir ilerleme ve geleceğe yansıma olarak belirir. Temel çözülür ve insan üretkenliğinin anlamını ve umudunun maddiliğini özgürleştirir. Kriz, burjuva tarihsel belirlenimindeki ütopyayı yıkar, onun olumsal yüzeyselliğini eritir ve onu insani ve kolektif üretkenliğin belirlenimine doğru yönlendirir. Eleştirel felsefe bu kaderin zeminini hazırlar. Doğal olarak bu iki Spinoza, Spinoza düşüncesindeki içsel iki uğraktır.

Spinoza'nın Atölyesi

Spinoza düşüncesinin araçları ve bileşenleri, Hollanda devriminin doruğunda bir araya toplanmıştır. Gördüğümüz gibi Spinoza düşüncesi tarihsel bir temele sahiptir ve türeyimsel süreç, bu temelden yola çıkarak ve onun dönemleri aracılığıyla, bize başlangıç niteliğinde ve yapısal bir figür sunar. Spinoza düşüncesi bu tarihsel tabakanın ağları üzerinden geçer ve kendi biçimini eleştirel bir yoldan tanır. Onun felsefi çözümlemesi ve üretimi, maddi bir bütünlüğü öngörür ve düşüncesinin kendini tarihsel katmandan yeterince kurtarıp sentez yetkinliğine ve sonunda da yer değiştirme yetkinliğine ulaşmasına izin verir. Spinozacı sentezi böylesine güçlü yapan şey, kendi çağına özgü potansiyelle, zamanının gücü ve tonalitesiyle olan uyumudur. Bizim dikkatimizi yoğunlaştıracağımız nokta da burasıdır.

Bir Altın Çağ, bir *siecle d'or*? Huizinga şöyle der: "Bize *aure aetas*'ı[25] hatırlatan 'Altın Çağ' ismi aslında, daha okuldayken bile bizi kızdıran Ovidius'un Ahmaklar Cenneti gibi bir şeydir. Eğer bizim muhteşem çağımız illa bir isim taşıyacaksa, lütfen bu isim odun ve demir, zift ve katran, boya ve mürekkep, yiğitlik ve merhamet, kıvılcım ve hayal gücü olsun. 'Altın' terimi, sandıklarımızın altın külçeleriyle dolup taş-

[25] Lat. *Altın çağ* (ç.n.)

tığı on sekizinci yüzyıla daha çok yakışır." Cantimori, Huizinga'nın yaklaşımındaki kavrayış gücüne dikkat çeker.[26] Spinoza ve mektuplaştığı kimseler, sahneye, işte böylesine yoğun ve belirgin bir "hale"-den fırlayıp gelirler. Hollanda toplumu ve burjuvazisinin katmanları, dönemin Avrupa'sına ve özellikle de Fransa entelijansiyasına özgü, kriz yoluyla ve mutlakıyetçi yeniden yapılanmayla güçlenmiş keskin işbölümünden yoksundur. En azından Hollanda'daki işbölümü, Avrupa'daki kadar keskin değildir. Deneysel bilim henüz saf bir uzmanlaşmaya, akademik bir etkinliğe dönüşmemiş, hatta bir öğretmenlik etkinliği bile olmamıştır. Yansıma kanunları üzerine yapılan çalışmalar optikçiler ve mercek yapımcıları, Jelles ve Spinoza tarafından yürütülür. Schuller, Meyer, Bouwmeester ve Ostens, bedenin *iyileştirilmesi*nin *(emendatio)*, zihne de faydalı olacağını iddia eden doktorlardır. Tüccar bir aileden gelen De en üst düzeydeki ticari etkinliklerde de yer alır. Bresser bira yapımcısı, Blijenbergh hububat simsarı; Hudde, faiz geliri vergisi üzerine çalışan bir matematikçidir ve De Witt'le olan arkadaşlığı sayesinde Amsterdam belediye başkanı olur. Ve böylece Spinoza çevresinin en üst tabakasına, oligarşi üyelerinin felsefi gelişmelere katıldığı, De Witt'ten Burgh'a, Burgh'tan van Velthuysen'e ve en sonunda da Hugyen ve Oldenburge'e kadar, kozmopolit kültürün yörüngesine çoktan girmiş olan isimlerin içinde bulunduğu tabakaya ulaşmış oluyoruz.[27] Bilim, teknoloji, pazar, politika: Bunların arasındaki bağı ve eklemlenmeyi, (diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi) iktidar (*potestas*) biliminin ayrışma sürecine girdiği, istikrarsız bir karışım olarak algılamamalıyız. Bunlar, daha ziyade, bir yaşam kavramlaştırmasına, bu kavramlaştırmanın kuvvetine ve henüz yozlaşmamış gücüne (*potentia*) ait farklı yönlerin doğrudan failleri olarak anlaşılmalıdır. Bunlar üretken etkinlik, emek olarak anlaşılmalıdır.

---

[26] Huizinga, *Dutch Civilisation*, s. 104; bu kitabın İtalyanca baskısındaki Cantimori'nin önsözü, s. xiii.

[27] Spinoza'nın arkadaşları ve mektuplaştığı kimseler üzerine, Spinoza biyografilerinden, özellikle de Dunin-Borkowski'nin yazmış olduğu biyografiden bilgi edinilebilir. Hudde'un, De Witt'in çalışmalarına yaptığı katkı üzerine bkz. *Le rapport de Johann De Witt sur le calcul des rentes viagères*, der. P. J. L. de Chateleux (Lahey, 1937). Signorile'nin De Witt üzerine yazdığı pasajlar mutheşem. Kitabın kaynakçası da yeterli düzeyde.

Spinoza'nın kitaplığı, bu duruma iki yönden denk düşer.[28] Bu kitaplık, on yedinci yüzyıla özgü bir anlamda akademik yönden uzmanlaşmış bir kitaplık değildir.[29] Daha ziyade, Latin klasiklerinin, İtalyan siyasetçilerin (Machiavelli burada baş tacıdır) eserleriyle, İspanyol şairlerin eserlerinin ise hümanist ve çağdaş filozoflarınkiyle bir arada bulunduğu, kültürlü bir tüccarın kitaplığıdır --Rönesans tarzında bir başvuru ve teşvik kitaplığıdır. Öte yandan bir Rönesans krizi, bir Barok kitaplığı da değildir. Entelektüelin çalışma masası, yüzyılın ilk döneminden itibaren oldukça değişmiştir; burada artık büyücüler, bellek güçlendiriciler bulunmaz.[30] Genel olarak bu kitaplık, hümanist projeyle sürekliliğini devam ettiren ve hümanizmin diğer yerlerde girdiği krizden bağımsız kalabilen bir kitaplıktır. Yüzü hâlâ ileriye dönük olan bir kültürü yansıtır.

Eğer bu noktada, Spinoza'nın cephaneliğindeki kültürel bileşenleri tanımlamaya kalkışırsak, en az dört öğe bulabiliriz: Yahudilik, gerçek anlamda bir Rönesans hümanizmi, (geleneksel felsefe ve teolojiye ait olan, Karşı-Reformun yenilediği) Skolastik ve de Kartezyen. Spinoza Yahudi kültürüne çok sıkı bağlarla bağlıdır. Amsterdam'daki iktidarın (*potestas*) doğrudan katılımcısı olan zengin cemaatin bir üyesidir[31] ve ailesi yüksek bir zümreden gelir.[32] İbrani okullarında eğitim görür ve büyük olasılıkla buralardaki serbest dini polemiklere katılır.[33] Spinoza düşüncesinin Yahudi kökenlerini

---

[28] Bkz. *Catalogus van de Bibliotheek der Vereniging Het Spinozahuis te Rijnsburg* (Leiden, 1965). Kataloğun birçok bölümünde A. J. Servaas van Roijen'in temel çalışmasının adı geçer: *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza* (Lahey, 1888) ve ayrıca P. Vulliaud, *Spinoza d'après sa bibliothèque* (Paris, 1934).

[29] Özellikle bu konuyu ele alan çalışmalara başvurulmalıdır. Ayrıca bkz. Leibniz'in kitaplığına dair belgelere ve R. Merton, *Science, Technology and Society in 17th Century England*, 2. baskı (New York, 1970).

[30] Burada birkez daha F. Yates'in daha önce bahsetmiş olduğumuz çalışmasına ve Descartes üzerine yazmış olduğum kitaba atıfta bulunmama izin verin.

[31] Huizinga, *Dutch Civilisation*, s. 51. Ayrıca bkz. S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism* (Boston, 1958). Signorile, *Politica e ragione*, s. 8 vd., s. 227 vd. bu konu üzerine kapsamlı bir çalışma ve iyi kaynakça notları sunmaktadır.

[32] A. M. Vaz Dias ve W. G. Van der Tak, *Spinoza, Mercator et Autodidactus* (Lahey, 1932).

[33] I. S. Revah, "Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam," *Revue d'histoire de religions*, 154 (1958), s. 173-218.

oluşturan öğeler, seküler bir polemiğin merkezinde çoktan yerlerini almışlardır; Joel'den Wolfson'a yapılan tüm çözümlemeler, her açıdan epey kapsamlı ve önemli sonuçlar getirir niteliktedir.[34] Hollanda Yahudi kültüründe, özellikle de Amsterdam cemaatinde gelişen serbest tartışmaların etüdüyse, Spinoza için daha önemlidir. Uriel da Costa ve Juan de Padro figürleri, tartışmanın Modernliğini tanımlayan sorunlar demetinin inşasında belirleyici rolü oynuyor gibi görünürler.[35] Yine de sorunun, Spinoza'nın onu kavradığı biçimiyle, can damarına henüz ulaşmadık. Bu sorun, Yahudi geleneğinin ortaya attığından farklıdır: Şüphesiz bu sorun on yedinci yüzyıla, geleneksel, erekselci varlık felsefesiyle hümanist devrimin çatışmasına ve kavramsal adcılık ile varlık gerçekçiliğinin karşılaşmasına ait bir sorundur. Yahudilik, bütün Hollanda kültürü gibi, hümanizm tarafından kuşatılmıştır, hatta dünyaya daha açık olduğu oranda, hümanizmden daha çok etkilenir. Pazar felsefesi ve kapitalist tinin ilk parıltıları da, bu verimli bağlantıları belirlemekten kendilerini alamazlar. Belki de işte tam bu noktada, Spinoza'nın cemaatten çıkarılışını anlamamıza yarayacak tutarlı bir görüş oluşturabiliriz. Spinoza'daki varlık kavramı, daha başlangıçtan itibaren, Yahudi metafiziğinin varlık anlayışını geleneksel olarak şekillendirmiş olan iki biçimden de ayrışır: teolojik erekçiliğin, içkinlik biçimindeki ve Yeni Platonculuk biçimindeki ifadelerinden. Spinoza, gerçekçi ve üretken bir varlık anlayışına, bu geleneksel biçimlerden bağımsız kalabildiği için ulaşabilmiştir. Onun gerçekçiliği, ilk hümanizmden bi-

---

[34] M. Joel, *Zur Genesis der Lehre Spinozas* (Breslau, 1871); H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 2 cilt (Cambridge, Mass, 1934).

[35] Gebhardt'ın Uriel da Costa'nın çalışmalarına yaptığı göndermelere ek olarak bkz. I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado* (Paris-Hagne, 1959) ve "Aux origines de la rupture spinozienne: Nouveaux documents," *Revue de études juives*, 2, (1964), s. 359-431. *Texte zur Geschicte*'de Harry A. Wolfson'un yazdığı "Spinoza und die Religion der Vergangenheit" adlı makale, Costa'nın Spinoza'dan önce sinagogta geliştirdiği polemiğin gidişatını netleştirebilmek açısından büyük önem taşımaktadır. Spinoza'nın, ele alınan sorunların (bu örnekte büyük ihtimalle ruhun bireysel ölümsüzlüğü sorunu) belirlenimlerine dönmeden bu polemiği nasıl kullanabileceğini görmek ilginç bir tespit. Spinoza bu konuya sorunsalın tözsel-metafiziksel yönden yerinden edilişi açısından yaklaşır. Ayrıca geçmiş ve şimdi arasındaki, geleneksel Yahudi kültürü ve Spinoza sistemi arasındaki tekil tema damarlarına dair soybilimsel çözümlemelerin ve yeniden yapılanmaların da ancak bu bağlamda bir yararı olacağı vurgulanmalıdır.

limsel devrime kadar uzanan yolu kat etmeden anlaşılmayacak olan ve bu sürecin içinde kendini her türlü teleolojik destekten kurtarmış olan üretken bir gerçekçiliktir. Tanrısallığın varlığa içkinliği kavramlaştırması, Yahudi metafizik geleneğinde ve bu geleneğin yüce filozofu Maimonides'te vardır.[36] Öte yandan, Crescas'ın düşüncesinde kendini güçlü bir biçimde hissettiren kabalacı gelenek, Platoncu geleneğin esinlediği yaratılış ve alçaltım düşüncelerini, tümüyle hümanist bir tarzda, beraberinde getirir.[37] Spinoza Yahudi geleneğinin bu metafizik değişkenlerinin her ikisini de iyice kavrar; fakat bunu sonunda kendini onlardan özgür kılmak için yapar.

Hümanizm ile İbrani felsefesinin buluşmasını, Leo Hebraeus (Levi ben Gershon) sembolize eder. Spinoza onun *Diyaloglar*[38] çalışmasının bir kopyasına sahipti ve bu çalışma, büyük olasılıkla, Spinoza'nın erken dönem felsefesinin bütününde mevcut olan varlığın üretken tanımının da kaynağıdır. Bu buluşma, *intuitio*, *imaginatio* ve *ratio* sentezinin, Spinoza düşüncesindeki bir değişmezi belirlediği bilgi felsefesi açısından özellikle belirleyicidir.[39] Bu sayede Platoncu *Sempozyum* geleneği Modern felsefeye yerleşir. Fakat böyle bir şey Bruno'yla zaten gelmişti denerek itiraz edilebilir! Ve gerçekten de Spinoza, Bruno'dan çok şey almış gibi görünüyor.[40] Fakat burada, Bruno düşüncesinden alabileceğinden daha fazlası söz konusudur. Bruno'nun tanımladığı varlık üretkenliği, hiçbir zaman, zanaatkârlığa özgü üretim veya estetik yaratı analojisinden bağımsız değildir ve sonuç olarak evrensel animizme yenik düşer.[41] Spinoza'daki varlık kavramı, bundan farklı olarak, her türlü analoji ya da metaforun dışında, üstbelirlenmiş bir kavramlaştırmadır. Hiçbir

---

[36] Bu konu üzerine temel kaynak S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza* (Paris, 1963), s. 29-38.

[37] A.g.y., s. 78-83. Bu konuda özellikle bkz. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*.

[38] Bkz. Servaas van Roijen, *Inventaire des livres*, s. 132.

[39] R. Höningswald, "Spinoza: Ein Beitrag zur Frage seiner problemgeschichtlichen Stellung," Altwicker, *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, s. 83 vd.

[40] Bu konu üzerine C. Sigwart'ın *Spinoza* (Gotha, 1866) kitabındaki ve R. Avenarius'un *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase* (Leipzig, 1868)'daki çözümlemelerine bakınız.

[41] Bkz. Zac, *L'idée de vie*, s. 90-93.

hiyerarşiyi tanımayan, yalnızca kendi kurucu kuvvetini bilen, güçlü bir varlık kavramlaştırması.[42] Ve şurası açıktır ki, böyle bir kavramlaştırmayla birlikte, hümanist felsefe ve Rönesans felsefesi boyunca etkili olan, en ileri ifadelerini, Spinoza'nın çalışmalarını birçok açıdan önemli derecede etkilemiş olan Bernardino Telesio ve Tommaso Campanella'da bulan natüralist eğilimler de sona ermiş olur.[43]

Şimdi iki Spinoza sorununu, birinci ve ikincisini birbirleriyle ilişkilendirerek yeniden ele alabiliriz. Bu ilişki, nereden bakarsak bakalım, paradoksal bir biçimde, "üretken varlığın" karşısına "üretken varlığı" çıkaracaktır. Bu demektir ki, Spinoza en başından itibaren, radikal biçimde ontolojik olan, üretken olan ve erekçi olmayan bir kavramı benimsemektedir. Düşüncesi daha ileri bir düzeye vardığında eldeki kavram, bir yandan varlığın bedenselliğini korurken,

---

[42] Bkz. Höningswald, "Spinoza," s. 91 vd. (Höningswald, varlığın üstbelirlemesi kavramını ontolojik yeğinlikten ziyade daha niteliksel bir anlamda ele alsa da). F. Alquié, Spinoza-Bruno ilişkisinin önemini Spinoza üzerine verdiği derslerden oluşan *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* (Paris,1958) kitabında, özellikle de 14. ve 15. sayfalarda vurgular. Alquié, Spinoza'nın metafizik bağlam tanımında büyük ölçüde bir matematikçilik olduğunu ve bunun Bruno'dan gelen, üretken bir anlamda geliştirilmiş bir belirlenim olduğunu iddia eder. Alquié'nin yorumuna dair belli gözlemlerin üzerinde durmakta fayda var. Onun Spinoza yorumunun bütününü anlayabilmek için Bruno'nun Spinoza'yı doğrudan etkilediği iddiası göz önünde bulundurulmalıdır. Alquié, Spinozacı düşünceyi, varlığın müteakip belirlenimleri nazarında panteist bir aşkınlık teorisi olarak görür: yüklemler nazarında transandantal bir töz, ide kavramındaki (*idea ideae*) bir ikicilik, anlık ve düşünüm (reflection -os. *teemül-*) arasındaki ilişkide bir oransızlık ve nihayet akıl ve tutku arasında açık bir ikicilik. Kısacası Spinoza'nın düşüncesinde metafiziğe varlığın aşkınlığı kavramı, etiğe ise dini aşkınlık kavramı hakimdir. Bu ikinci nokta üzerine Alquié bir dizi ders daha vermiştir: *Servitude et liberté selon Spinoza* (Paris, 1959). Bruno etkisinin dini natüralizm gibi dini çevrenin bir uzantısı olarak görülebileceğini anlamak için (Martial Gueroult'nun çok sert bir eleştiriyle cevap verdiği) bu yorumları dikkate almak gerekir. Alquié'ye göre Spinoza felsefesindeki Bruno ya da Rönesans düşüncesine ait bu uzantı Kartezyenciliğin ikiciliklerini çözmenin çok uzağındadır ve hatta bu ikiciliklerin içine doğru çekilmiştir. Doğal olarak benim Spinoza (ya da Bruno) okumamda bu tür bir yorumun yeri yok.

[43] E. Cassier, Spinoza ile Telesio ve Campanella'nın düşünceleri arasında yakın bir ilişki olduğuna değinir. Bkz. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuren Zeit*, yeni baskı, (Darmstadt, 1973), 2. cilt, s. 79-84. Cassier esasen bu düşünceyi, Spinoza'yı Rönesans natüralizminin muhteşem çağının "kapanışı" olarak gören W. Dilthey'den alır.

bir yandan da içindeki her türlü aşkınlık artığını eleyecektir. Bilgikuramsal aşkınlık (belki de yüklem kavramı hariç), Spinoza'nın erken dönemlerinde açığa çıkabileceği bir yer bulamaz kendine. Etik aşkınlık için de, aynı şekilde, olanaklı bir uğrağa yer yoktur. Spinoza felsefesinin olgunlaşması da, en ufak bir ontolojik farklılık artığının bile ıskartaya çıkarılışından, kategorik bir ifade olarak ortaya konan bir ontolojik üretkenlik kavramının elenişinden başka bir şey değildir. Praksisin ontolojik kuruluşu ise, ikinci Spinoza'nın üretken varlığından çıkacaktır. Spinoza, kendi döneminin kültüründen, ıslah edip, arılaştırıp, onaracağı başlangıç niteliğinde, asli ve temel olan bir ontolojik kutupsallığı; Yahudi geleneğinden de, üretkenlik anlamında hümanist bir şekilde geliştireceği tözselci bir varlık kavramlaştırmasını ödünç alır. Natüralizmin sınırlarını, ötesine geçeceği bir noktaya kadar zorlar. Fakat bu ikinci aşama niteliksel bir sıçramayı imler: Aslında sorun, varlık kavramının kritik bir iyileşme safhasında, gelişkin materyalizm sorunu haline gelir.

Spinoza felsefesinin bu ilk kültürel kutupsallığı, ikinci bir büyük öğretiler grubu, Karşı-Reform Skolastiği ve Kartezyencilik tarafından, kökenden, hem doğrulanıp hem krize sokulur. İki öğreti burada, özellikle Hollanda kültür ortamında kaynaşıp, Spinoza düşüncesinin arka perdesinde koyu bir gölge oyunu oluşturur.[44] Temel nokta şudur ki, bu öğretilerin her ikisi de, biri ontolojik aşkınlık teorisini ve olanaklı metafiziğinin temelini yeniden ele alarak, diğeri ise epistemolojik aşkınlık teorisi yoluyla, varlığın birliğini kırar. Spinoza, Karşı-Reformcu düşünceyle muhtemelen gençliğinde tanışır. 1652 yılında, "Societas Jesus"[45] felsefesinin Latin ve Hollanda hatıralarının seçkinliğini büyük ihtimalle koruyan eski bir Cizvit olan Franciscus van den Enden okulunda öğrencidir. Her koşulda Spinoza, çağının felsefi, teolojik ve akademik kültü-

[44] Bu konuda özellikle Di Vona'nın, yukarıda adı geçen ciltteki makalesinde değindiği noktalara bakınız: *Storia della filosofia*, 7. cilt, der. Dal Pra. Di Vona, hem Spinoza felsefesi hem de İspanyol Skolastiği üzerine derin bilgisi olan güvenilir bir kaynaktır.

[45] Lat. İsa'nın arkadaşları: Cizvitlerin bilinen ismi (ç.n.)
Spinoza biyografilerine ve Di Vona, *Storia della filosofia*, s. 559-60 bakınız. A. Ravà bu ilişkiyi *Studi su Spinoza e Fichte* (Milano, 1958), s. 148'de haklı olarak vurgular.

ründeki bu düşüncenin havasını teneffüs edecektir.[46] Buraya çok dikkat etmeliyiz: Panteist varlığın mutlak birliği gerçekliğin kuruluşu sorununa doğru bir açılıma gereksindiğinde ve böylelikle olanaklı temasıyla yüzleşip geleceğin felsefesine doğru meylettiğinde, bu düşünce akımı, paradoksal bir biçimde, kendini *Etik*'in ikinci temelinin kökenlerinde ana rolü oynayacak olan öğelere dayandıracaktır.[47] Bu yüzden de Karşı-Reformcu teorilerin, Spinoza'nın olgunluk dönemindeki politik görüşlerine etkilerini fark etmek önemlidir. Fakat şimdilik, erken dönem Spinoza'da bunun tam tersi gerekli: Spinoza, bu aşamada, kendisini bu düşünceden, Karşı-Reformcu ve gerici Skolastikten, bunun tarif ettiği varlığın buyrulmuş gerçekdışılığından, hiyerarşilerden ve ontolojik düzeylerden ve de imgelemin buyruklarından kurtarmalıdır.

Bu teorik iskelet, aynı zamanda kendini Descartes'ın makul ideolojisinden de kurtarır:

> Descartes'ta, Tanrı, hiç şüphesiz idelerin en açık ve seçik olanının nesnesidir; fakat bu ide bizim tarafımızdan kavranamaz olarak bilinir. Sonsuza dokunuruz, fakat onu anlamayız. Bu kavranılamazlık, aklımızın üzerinde yükselen kadir-i mutlakta patlar, ona ilkesel olarak istikrarsız bir nitelik verip, onda, rastlantısal bir basiretin vermiş olduğu dışında hiçbir değer bırakmaz. Gizem, Tanrı'dan başlayarak her şeye yayılır. Sonluyu anlayacak bir yapıya sahip olduğundan şeylerin sonlu ya da sonsuz olduğuna karar vermekten yoksun olan anlama yetimiz, sonsuzun ihtiyatlı doğrulanışına indirgenir. Sonuç olarak, psiko-fizyolojik varlığımız, varlığımız temelinde, iki bağdaşmaz töz arasındaki tözsel birliğin kavranılamazlığını meydana çıkarır. Tanrı'nın kavranılamaz kadir-i mutlaklığı, burada tekil bir etkide görünür; ve akıl, bu alanda hissin önceliğini tanımak için kendini sınırlamak zorundadır. Böylece aklımız, yukarıda, aşağıda ve de merkezde, hep gizemle karşı karşıya kalır.[48]

---

[46] J. Freudenthal, temel eseri *Spinoza und die Scholastik* (Leipzig,1886)'de İspanyol Skolastiğinin Spinoza düşüncesinde süren yankılarını ortaya çıkarmıştır. Bu konuyu daha sonra Dunin-Borkowski etraflıca ele alır.

[47] Bu argüman 5. bölümden itibaren ele alınacaktır.

[48] M. Gueroult, *Spinoza: Dieu (Ethique 1)* (Paris, 1968), s. 9-10. Ayrıca 2. cilt: *Spinoza. L'âme (Ethique 2)* (Paris, 1974). Ferdinand Alquié'nin çalışmasıyla ilgili olarak daha

Doruk noktasındaki bir devrim, bu ödünlere izin vermez. Descartes'ın Tanrı'sı, tıpkı batılın ve cahilin Tanrı'sı gibi, tümüyle ve sadece bir "*asylum ignorantiae*"dir[49] (*Etik*, I, ek).[50] Daha düz bir

---

önce belirttiğim gibi (42. not), Spinoza- Descartes ilişkisine dair yorumlarda, Spinoza okuması için çok temel olan bir öğeyle karşılaşırız. Bu konuya daha sonra döneceğiz. Fakat Gueroult'dan yapmış olduğum alıntı ve Gueroult'nun Spinoza-Descartes ilişkisine dair okumasını büyük oranda benimsemiş olmamdan dolayı, burada en azından kaynakçaya ait bir açıklama yapmalıyım. Gördüğümüz gibi Alquié'nin yorumunda, töz, *natura naturans* olarak, Spinoza sisteminde ve bunu takiben bilgi kuramında ve etikte, belli bir ikiciliğin varlığını sürdürmesini gerektirir. Gueroult bunu esas itibariyle reddeder. Onun *Etik* yorumu mutlak içkinciliğin, Spinozacı panteizmin zorlu mantığının uzun bir savunusudur. Aşağıda Gueroult'nun düşüncesinin sınırlarını göreceğiz. Fakat şunu söylemeliyim ki Gueroult'nun benimsemiş olduğu konum ve Spinoza ile Descartes arasındaki mesafe üzerindeki ısrar konusunda onunla tümüyle hemfikirim. Gueroult, Spinoza üzerine olan kitabının ilk cildini yayımladıktan sonra, M. Doz (*Revue de métaphysique et de morale*, no 2 [1976], s. 221-61), Gueroult'nun Spinozacı projenin mutlak birliği varsayımına saldırarak Alquié'nin eleştirisini benimser. Doz özellikle Spinoza'nın paradokslar yoluyla ilerlediği ve "derece derece elenen hipotezlere yer veren kısmi doğrular" silsilesi oluşturduğunu vurgular. Ayrıca "bu ontolojinin boşluğu", dolayısıyla da bu boşluğun "teolojiyle doldurulması" gerekliliği tezini savunarak Spinoza ontolojisinde yasa sorununu (aslında bu hak sorunudur) ortaya atar. Gueroult, Spinoza sisteminin kendi içsel mantığına sahip olduğunu ve bu mantığın ortaya çıkan çeşitli zorlukları içten gelerek ve yapısal bir yoldan aşmak için kullanılabileceğini iddia ederken yanılmıştı. Aslında Spinozacı varlık almaşık olarak natüralist aşkınlık ve Kartezyen hiçlik olarak tanımlandığı oranda, bu zorluklar da aşılamazdır. Sadece teoloji, dışsal bir anahtar, Spinozacı ontolojideki zorlukları aşmada yeterli olabilir. Zira Doz'a göre Descartes'ın makul ideolojisi, bu zorlukları başlangıçtaki ikicilik içinde sistematik bir anahtar olarak görerek, daha iyi bir çözüm sunar. Ginette Dreyfus, Doz'a yanıt verir ("Sur le Spinoza de M. Gueroult, réponses aux objections de M. Doz", *Cahiers Spinoza*, 2 [1978], s. 7-51). Benim açımdan Dreyfus'un yanıtı açıktır: Spinoza'da ontoloji ve teoloji arasındaki her türlü asimetrinin koşulsuz reddi, belki de çok keskin bir biçimde (çünkü bu makale sadece Doz'un öne sürdüğü sorunları çözmekle kalmayıp, üstesinden kolaylıkla gelinemeyen başka sorunları da çözer.) Dreyfus Spinoza'nın paradoksal yöntemini "devam eden bir çalışma", dolayısıyla da esas itibariyle tutarlı bir yöntem olarak yorumlar. J. Bernhardt *Cahiers Spinoza*'nın aynı sayısındaki makalesinde Dreyfus'a katıldığını bildirir: "Infini, substance et attributs. Sur le spinozisme (à propos d'une étude magistrale)," s. 53-92; dahası, s. 59'da Bernhardt, Spinoza'nın Kartezyen ufku daha başlangıçtayken terk ettiğini savlar.

[49] Lat. "*cahillik sığınağı*" (ç.n).

[50] Spinoza'nın polemik niteliği taşıyan tanımlamasıyla ilgili yanlış anlamalara (ve bu yanlış anlamalar genellikle yorumlara dönüşür) yol açmamak için şunu da eklemeliyiz ki Spinoza'nın "*Deus asylum ignorantiae*"si aristokrat ve gidimli düşünmeyle ilgili bir belirti taşımaz. Solari bu sorunu 1930 tarihli "Politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del *jus circa sacrum*," makalesinde (*Studi storici*, s. 73-117)

ifadeyle söylersek; ilişki, burjuva bakış açısından, uyum ister, kendini derhal çözmek ister. Eğer bu Spinoza'yı dönemin diğer Avrupalılarıyla karşılaştırırsak, kendimizi, her türlü taktiksel yanılsamayı yıkan, varlık kavramındaki bir mutlaklık ve dolaysızlıkla karşı karşıya buluruz. Örneğin bu taktiksel yanılsamalardan birisi, bize henüz çözülmemiş bir varlık sunar; işte bu Descartes'tır.[51] Bu, pazar kriziyle, sınıf savaşımının sonuçlarının ilk değerlendirilişiyle ve de bunları takiben mutlak bir dolayımın kabulüyle karşı karşıya kalan *robin*'leri[52] etkileyen tüyler ürpertici kabustur. Bu düşünce seyrini tamamlarsak: Devrimci sürecin doruğundaki Benelüks ülkelerinde kabul gören kavramlaştırmalar, etkileri bütün bir yüzyıl boyunca devam eden hem Yahudi, hem de Hıristiyan gizemci düşünce akımları beraberinde, varlığı varoluşun doldurulamaz boşluğunda açığa çıkmış olarak tasavvur ediyorlardı. Eğer buradan bir ütopya çıkarsa, bu hâlâ pozitif bir ütopya olacaktır. Eğer burada bir varlık mevcutsa, bu dolu bir varlıktır. Ne var ki varlığın bu tamlığına, yöntembilimsel bir yerden saldırılacaktır; fakat yöntemin kendisi zaten varlığın ontolojik doluluğudur. Burada

---

özenle ele almıştır. Solari, çoğunlukla savunulanın tersine Spinozacı tanrısallık kavramlaştırmasının cahillerin dini fikrinden, etik ve siyasetin temel kurucusu olarak bir dini tutum maddiliğinden başka bir yere çıkmayacağını söyler. Solari, Spinoza çalışmalarına olan bir diğer katkısı 1927 tarihli *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*'dan daha iyi olan bu muhteşem makalede sıradan halkın dinini, siyasi kuruluşun aktif bir öğesi olarak görür ve bu düşünce Spinoza'nın ayrılıkçılık karşıtı ve temsil yetkisi paylaşımı (juristictionalism) karşıtı polemikleri açısından önemli sonuçlar taşır. Solari'nin çözümlemesi A. Matheron'un çalışması *Le Christ et la salut de ignorants chez Spinoza* (Paris, 1971)'da kendine ayrıntılı ve eklemlenmiş bir yorum bulmuştur. Matheron bütün geçişleri, din biçimlerinin kuruculaşmasıyla, ayrıntılı bir biçimde açıklar. Spinoza düşüncesinin temel tarihsel öğelerinden biri, Matheron'un incelemesinde açıklığa kavuşur: Spinoza düşüncesinin, hakikatin tarihsel ve belirli gelişiminin maddi dokusu olarak cahillerin dinini, yoksulun kurtuluşunu benimserken, nedeni olduğu tersine çevirme. Öyleyse halkın dini edilgen bir öğe değil, aktif bir ilim koşuludur. Ve de imgelemin başlıca, temel ve kurucu rolüdür. Bu konuyu daha sonra ayrıntılı bir biçimde inceleyeceğiz. Son bir nokta: Matheron, Spinoza düşüncesinin geleneksel "çifte hakikat" kavramını ve dinin "politik" yararı kavramını yıktığı mantıksal-eleştirel süreci büyük bir yetkinlikle tespit etmiştir. Spinoza düşüncesinin tarihsel koşullarını tanımlamaya çalışırken bundan bahsetmek önemli; bu konuya daha derinlemesine tekrar döneceğiz

[51] Bir kez daha *Descartes politico*'yı kaynak göstereceğim.

[52] Fr. *yargıçlar, hakimler* ya da genel olarak *cüppeliler* (ç.n.)

hiçbir şekilde bir hile söz konusu değil. Galileici fiziğin ontolojik anlamı, Descartes'ın biçimsel yöntembilimciliğini def eder.[53] Bu anlamda bile, Descartes'a ait bir şey yoktur. Varsayım olarak görülen bir yöntem yoktur. Koşullu bir ahlak yoktur. Sonsuzun, tüm varoluşun nihai sonu olarak sunulduğu bir öncül yoktur, ne ontolojik alanda, ne de -hatta daha bile az- etik alanda. Fransa ve Kıta dünyası, zorunlu uzlaşma topraklarına ayak basmışlardı. Böyle bir şeyin burada, Hollanda'da, karşılığı yoktur. İşin doğrusu, klasikçilik akıl düzenini bozar ve devrimci anlağın kendisi olan üretken özgünlüğü alıp götürür. Kriz düşüncesi ve deneyimi, Spinoza'dan hâlâ uzaktır.

Spinoza düşüncesinin kökenindeki dinamik merkeze geri dönelim. Bu merkez, natüralist içkinciliğin, hem mutlak olarak ontolojik, hem de mutlak olarak rasyonel olan bir kavramın sınırlarına dek genişletildiği Rönesans düşüncesidir. Bu sentezi kuran şey, kapitalist devrim sahasında, Hollanda'daki ilkel birikim süreciyle kazanılmış olan koşulların içinde biçimlenmiş, güçlü bir birliktir. Yine de, eğer sentezin biçimsel fakat temel olan bir diğer bileşenini unutursak, bütün bu saydıklarımız özsel etkilerini yitirirler: dini bileşen. Burada, felsefi ve biyografik gelişimler yeni ve belirleyici bir biçimde kesişirler. Spinoza 26 Temmuz 1656 günü Yahudi cemaatinden, -dolayısıyla da Yahudi ticaret çevresinden- çıkarılmasıyla birlikte -kendini ekonomik sıkıntıların içinde bulur-, bir grup çalışma arkadaşıyla, araştırmasının ilk adımlarını atar. Spinoza Rijinsburg'a çekildikten sonra, 1660 yılı civarında, bu küçük topluluk pekişir ve felsefi açıdan önem kazanır. Bir diğer grup, dini bir grup ise, Amsterdam'da kurulmaktadır. Bunlar Kollejiantlar mı, yoksa Arminiusçular mıydı? Sorunsal olan da zaten bu terimlerin kendileridir.[54] Gerçekte ise pekin ve yeni bir deneyimle karşı karşıyayız. Pekin, çünkü Hollanda top-

[53] Zac, *L'idéé de vie*, s.104-120.

[54] J. C. Van Slee, *De Rijnsburger Collegianten* (Haarlem, 1895). Ayrıca bkz. Solari, *Studi storici*, s. 95-97; Meli, *Spinoza et due antecedenti*; Signorile, *Politica e ragione*, özellikle de 25. ve 35. notlardaki kaynaklar. Solari ve Signorile'nin çalışmaları önemini, özellikle de Signorile'ninkilerin, tarihsel değerlendirme açısından taşıdığı yararlılığı daha önce belirtmiştik. Bu noktada Meli'nin çalışmaları üzerinde durmaya değer. Faşist dönemde (kitabı 1934 yılında yayımlanmıştı) ecelinden önce ölen bu genç yazar, Spinoza düşüncesini ve mezhepçi anlayışı tekil ilişkiler düzeyinde ele almayarak, hem mezhepçi düşünce hem de Spinozacı düşünceye nüfuz eden rasyonel reformun önemli motiflerini yakalayabilmişti. Meli, kuruluş ve tolerans teorisi içer-

lumsallaşmasında halihazırda var olan "mezhepçi" dindarlığın özelliklerini tekrarlar. Yeni, çünkü bu deneyimi, dini tutuma uygulanan dehşetli bir rasyonalist katılık deneyimi anlamında tercüme eder. Fakat buradaki "dini" sıfatı, bu cemaatin konfesiyonal olduğu anlamına gelmez.[55] Diğer yandan da, bu cemaatin konfesiyonal olmadığını söylemek, ne Kollejiant ne de din reformcusu olan Fransız libertinleri gibi *esprits libres*'den[56] oluştuğu anlamına da gelmez.[57] Kolakowski,[58] Meinsma'nın[59] çıkarsamalarını devam ettirerek bize bu cemaatin bir tarihini sunar. Mennonitler için, cemaat ve iç-reform arasında fark gözetme sorunsalı ortaya atmanın bir anlamı olmadığını yazar. Ne de (bu iklimde), dini reformcularla özgür düşünen Deistler arasında, sınırlı bile olsa, bir ayrım koymanın bir anlamı vardır. Gerçekte, konfesiyonal olmayan yön temeldir ve rasyonalizm ile dindarlık arasındaki sentezin farklı görüngülerinin eklemlendiği zemin burasıdır. Spinoza çevresindekilerin Hıristiyanlıkla ilişkisi kalmamış olsa bile bu durum, onların libertin olduğu ya da dini bir geçmişleri olmadığı çıkarsamasını yapmamıza izin vermez.[60] Öyleyse burada Spinozacı sentezin biçimsel yönünün sınırları içindeyiz. Mutlak rasyonalizm ve ontolojizm, dindarlık biçimine bürünür; fakat bu biçim Leo Hebraeus'un yeniden aktardığı, Platon'un Eros'undan, Diotima'nın Demon'una kadar, bu düşünce boyunca zaten mevcuttur.

Fakat buradaki bağlantı, hiç olmadığı kadar doygun ve gergindir de aynı zamanda. Varlığın doluluğunda, devrimin olgunlaşmasının bilincinde doyar. Fakat gerilim yeni bir şekilde artırılır, çünkü devrimci projenin aynı yetkin sunumu bir adım öteyi, tam bir altüst oluşu gerektirir. Bu dönemin Spinoza'sı üzerine çalışma yapanlardan

---

sinde, İtalyan (Rönesans) düşüncesi ve Spinoza arasında heretik düşünce akımları aracılığıyla sağlanan devrimci sürekliliği büyük bir yetkinlikle gördü. Meli'nin bu kitabı Faşist barbarlık döneminde yazılmış Avrupalı bir kitaptır.

[55] C. Gebhardt, "Die Religion Spinozas," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, C. 41 (1932).

[56] Fr. *özgür ruhlar* (ç.n)

[57] M. Francés, *Spinoza dans des pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle* (Paris, 1937).

[58] Kolakowski, *Chrétiens sans église*, s. 206-17 ve diğer yerlerde.

[59] K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring* (Lahey, 1896); Almanca baskısı (Berlin, 1909).

[60] Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. L. Mugnier-Pollet, *La philosphie politique de Spinoza* (Paris, 1976), s. 35-49.

hiç kimsenin, yetkinlikle ve erken denebilecek bir dönemde tamamlanmış bu sentezde çoktandır bulunan bu yaban öğeleri görmemesi garip doğrusu. Rasyonalizm için bu öğeler gayri meşru, fakat halen mevcut olan ve bu surette önemli olan öğelerdir! Spinoza çevresi, çileci dindarlık öğeleri ve olgun Spinoza'da tekrar karşımıza çıkması kaçınılmaz olan içsel bir gerilim tarafından bir uçtan diğerine kat edilir.[61] Fakat belki de diğer birçok unsuru hesaba katmamız gerekiyor; ki Leiden'e hiç de uzak olmayan Rijnsburg'un o dönemlerde önemli bir tekstil ve manüfaktür merkezi haline gelmesi ve çoktandır Babtistlerin ilk vatanı olması da, hesaba katılması gereken bu öğelerin sonuncusu değildir. Ve vatan, kendi tarihini anlatır.[62]

Bütün bunlara uzun uzadıya dönmek zorundayız. Fakat şimdi açıkça fark edilmesi gereken şey, Spinoza düşüncesindeki dini biçimin, devrimci sürecin doruğundaki Hollanda kültürünün biçimine ait olduğudur. Bu dindarlık, Spinoza'nın onu okuduğu kadarıyla, devrimci sürecin maddi özgünlüğünü üstbelirler. Burada aynı anda birden çok şey vardır: Islah edilmiş bir teolojik rasyonalizm, oldukça yaygın popüler bir inanç ve de serbest tartışma. Huizinga'nın belirttiği gibi, Kalvinizm burada yeniden işlevli hale getirilmiş ve popüler hümanizm geleneğince dönüştürülmüştür. Sonuç olarak Hollanda kuraldışılığı hümanist mitin mevcudiyetinin bu olağandışı devamlılığından ibarettir. Ve erken dönem Spinoza, bunun apolojistidir.

Devrim ve Sınırı

Benelüks ülkelerindeki politik biçim, toplumsal ve ekonomik devrimin geldiği seviyeye henüz ulaşmamıştı. Bütün tarihçiler bu gerçeği vurgular.[63] Peki bu ülkelerdeki politik biçim nasıldı? II. William'ın ölümü (1650) ve 1651'in Genel Meclisinden, Johan

---

[61] Kolakowski bu motiflerin, o dönemin Hollanda'sında yaygın olan dini iklimin temel öğeleri olarak görülmesi gerektiğini açıklıkla göstermiştir. Ayrıca Olderburg'un Spinoza'ya yazdığı 33 numaralı mektup, belli Siyonist projelerle ilgili olarak bazı ilgi çekici imalar taşımaktadır. Bu konuya dair bkz. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique*, s. 20-21.

[62] E. Bloch, *Thomas Münster* (Münih, 1921).

[63] Huizinga'nın, Kossmann'ın, Thalhheimer'in ve Mugnier-Pollet'in çalışmalarının yanı sıra Signorile, *Politica e ragione* ile K. Hecker, *Gesellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in Spinoza* (Resenburg, 1975)'ya bakınız.

De Witt (1653-1672)'in hegemonyasındaki dönemi kapsayarak, III. William'ın zaferi ve Orange hanedanlığına uzanan dönem boyunca, Hollanda Cumhuriyeti kendi politik biçimini tanımlamada tam olarak başarılı olamaz. Bu politik biçim, tüm pratik karakteristiklerinden yan çizerek, nihayetinde de geleneksel deneyimler birikiminin, özellikle de geç ortaçağa ait biçimlerin artıklarından türemiş olan komünal gelişim benzeri kurumsal deneyimlerin sonucu olan, federe ya da hiyerarşik bir figürler ve yapılar toplamı olarak kalır. Birçok noktada güçler dengesi ya da tek bir iktidarın merkeziliği, nüfuz ilişkilerinin dengesinde sabitlenir.[64] Bu anlaşılmaz kurumsal karışıklık karşısında, bence "oligarşik cumhuriyet" ya da (Thalheimer'ın kullandığı anlamda) "Bonapartist monarşi" gibi en sık kullanılan adlandırmalar bile tuhaf ve yetersiz kalmakta. Gerçekte Hollanda Cumhuriyeti'nin yapısı yasal bir yönetim birliğinden yoksundur ve varlığını esas olarak devrimci sürece özgü (çoktan atıllaşmış) bir kurumsal dinamiğin artığı üzerinden sürdürür. Spinoza bu durumu şöyle yorumlar: "Hollandalılar, özgürlüklerini muhafaza etmek için, kontu indirmenin ve devletin başını gövdesinden koparmanın yeterli olacağını düşündüler, fakat geriye kalan şeyin de reforme edilmesi gerektiğini anlamadılar. Gövdenin diğer organlarını, önceden nasıl kurumsallaşmışlarsa öylece bıraktılar. Böylece Hollanda, başsız bir gövde gibi, kontsuz kaldı; fakat aynı devlet, sadece adından yoksun kalarak, varlığını sürdürdü. Bu yüzden de tebaanın, yüce Devlet iktidarının kimin elinde olduğunu bilmemesinde şaşılacak bir şey yoktur" (*Politik İnceleme*, IX:14). Fakat bu durum aynı zamanda kuruluş krizinin vaat ettiği bir potansiyeli de açığa çıkarır. Spinoza bu noktayı vurgular, De Witt de, Genel Meclisin başarısızlığından sonra, devamlı olarak bu durum üzerinde ısrar eder.[65] Meselenin şimdiye kadar vurgulanan negatif özünün, cumhuriyetin varoluşunun ve gelişiminin reddedilemez ve tesirli etkisi göz önüne alındığında, aynı zamanda, bu negatif öze bağlı olması gereken pozitif yönü de açığa çıkartması zorunludur.

---

[64] C. Wilson, *La République hollandaise de Provinces-Unies* (Paris, 1968); D. J. Roorda, Partijen Factie (Groningen, 1961); der. J. S. Bromley ve E. H. Kossmann, *Britain and the Netherlands*, cilt 2 (Londra-Groningen, 1961-64).

[65] J. De Witt, *Brieven*, der. R. Fruin ve G. W. Kernkamp (Amsterdam, 1906), C. 1, s. 62.

Şu varsayımda ısrar ederken tutarlı kategoriler kullandığımı düşünüyorum: Hollanda Cumhuriyeti'ndeki politik biçim, bu dönemde, ekonomik kuruluşa tümüyle dahildir. Keynes ve Hamilton'ın, kapitalizmin kökenlerini devlet biçimiyle ilişkili olarak tanımlayan ilişkileri çözümlerken kullandıkları bir terimi ödünç alırsak, bu politik biçimler görece tarafsız, "konjonktürel" biçimlerdir.[66] De Witt ya da III. William: Zaten bu isimlerin kendileri, yasal kuruluşun (bunun tanınabilen küçük bir parçasının), ekonomik ilişkilerin yapısal maddiliğine tümüyle tabi kılındığı, konjonktürel görüngülerdir. Bunu bir yasaymış gibi almıyorum. Bu daha ziyade, Hollanda'nın ayrıksı özelliğinin, Hollanda kuraldışılığının (böylesine önemli!) bir göstergesidir. Bununla birlikte, ideoloji biçimi, üretim ilişkilerinin ileriyi gören olağandışı kuvvetiyle karşılaştırıldığında, arkaik kalır. Gerçek politik nüfuz ilişkilerine ne Althusiusçu demokratçılık (fakat bu geleneğin başka bir açıdan temel teşkil eden yaklaşımlarına geri döneceğiz),[67] ne de De la Court kardeşler ve von Insola'nın giriştiği mutlakıyetçiliği yeniden teorileştirme çabaları üzerinden yaklaşacağız.[68] Batı Hint Kumpanyası'nın, Hollanda Cumhuriyeti'nin yapısının gerçekliğini göstermede, diğer tüm kurumsal figürlerden, hatta kelimenin tam anlamıyla tüm gerçek politik ideolojilerden daha isabetli olduğunu vurgulamak yersiz kaçmayacaktır.

Eğer bu sorunu yine bu perspektiften biraz daha deşmek istersek, çıkış noktamız hümanizm ve Rönesans'tır. Bu, üretici güçlerin kendiliğindenliği, bu güçlerin etkin ve ilk elden toplumsallaşması ve değerin bu süreç tarafından belirlenmesi olarak tasavvur edilen bir pazar düşüncesidir. Temellük felsefesi, doğal olarak pazar felsefesinden çıkar ve yayılır. Pazar, bireysel temellük ile üretici gücün toplumsallaşmasının erdemli çakışmasıdır.[69] *Respublica*'nın gerçekten de bir *res publicae* birliği oluşunun ise, çok az bir önemi var.

---

[66] Ayrıca kapitalist *essor*'un konjonktürel doğasını doğru bir şekilde ortaya koyan Hamilton ve Keynes'in çalışmasına bakınız.

[67] Spinoza'nın politik teorisini incelediğimiz bölümlere bakınız.

[68] Bu konuda öncelikle bkz. E. H. Kossmann, "The Devleopments of Dutch Political Theory in the Seventeenth Century", Bromley ve Kossmann, *Britain and the Netherlands*, cilt 1, s. 91-110.

[69] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, 1975). Ayrıca bu kitabın İtalyanca baskısında benim yazdığım önsöze bakınız (Milano, 1973).

Burada temel olan şey, bu ilişkiye yüklenmesi gereken çözüm, bu ilişkinin bir biçimde belirlemesi gereken, -tüm üyeleri için değerli kılan- dinamik ve birleşik bir değer yaratımıdır. Çözümlemenin bakış açısından, bu temsilin etkililiği önemlidir. Sonuçta burada, ileri gelişim safhalarının ve ticaretin istikrarlı kurumsal boyutunun (örneğin şirketler veya Amsterdam borsası), gerçekliği daha iyi tanımlamak için ürettiği işleyen mekanizmalar okunabilir.

Bu temsiliyeti biçimlendiren kültürel, felsefi ve de ideolojik şema nedir?[70] Gerçekliğin bu temsilleriyle karşılaştığımızda, genelde diyalektik uslamlamayla düşünmeye alışkınız: pazar, diyalektiktir. Fakat bu, on yedinci yüzyılda böyle değildi. Bu yüzyıldaki gerçeklik görünüşüne, böyle bir durumda, en uygun olan felsefi şema, Yeni Platoncu şema olacaktır. Bu, neden ve etkilerin evrensel uygunluğu modeli olarak kavranan ve öznel varoluşla nesnel varoluş, bireysellikle kolektiflik arasındaki devamlı ağ olarak görülen, yenilenmiş bir Yeni Platonculuktur. Dilthey'den, Cassirer'ye, Cassirer'den Paolo Rossi'ye kadarki felsefe tarihçileri Rönesans'ı muzafferce kat eden ve ondan türeyen felsefelerin içine yeniden eklemlenen Yeni Platoncu dünya temsilinin önemini yakından izlemişlerdir. Bana öyle geliyor ki, burada bir diğer temel unsur daha vurgulanmalıdır: Ele aldığımız dönem içersinde Yeni Platonculuğun yorumladığı evrensel bağlantıların işlevleri, ontolojik yananlamlarının ağırlığını giderek kaybetmektedir. Bu ontolojik boyut, özgün Plotinosçu gelenekte, evrensel bağlantıyı varlığın yaratılışı ve alçaltımının metafizik sürecine yerleştirip, böylelikle de "yatay" ilişkiyi, "dikey" yaradılış ve hiyerarşileştirme düzenine tabi kılmıştır. Deleuze'ün açıkça belirttiği gibi,[71] Yeni Platonculuk, her türlü aşkınlık öğesinden, alçaltımdan, hiyerarşi ve türümden kaçınmak için bir ifade felsefesine, bir yüzeyler felsefesine dönüşmeye meyleder. Bana öyle geliyor ki ilk pazar ideolojisi (kurucu olarak etkili olmuş olağanüstü sonuçlar üreten ideoloji), bu ideolojik yüzeyle bağlantılıdır. Erken dönem Spi-

[70] Bu noktada, Borkenau ve Elster'in çalışmaları temelinde, siyasi temsiliyet ve ekonomik gelişim ile sınıf mücadelesinin maddiliği arasındaki ilişkiyi değerlendirmek için durulabilir. Benim şu çalışmama bakılabilir: "Manifattura e ideologia", *Manifattura, società borgese, ideologia*, der. P. Schiera (Roma, 1978).

[71] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, 1968), s. 12-18.

noza'yı incelerken, bu perspektifi kavrayacak ve değerlendirecek araçlara sahip olacağız.

Lakin şu an bir ideolojiyle, bir burjuva ütopyasıyla, kendi temelindeki gerçek çelişkileri ve antagonizmaları işlevsel olarak yıkmak isteyen bir sınıfın ideolojisiyle meşgulüz. 1660 civarında Hollanda'da, diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, 1680 tarihine kadar sürecek olan ekonomik bir düşüş devresi başlar. Elbette Hollanda gibi güçlü bir kapitalist yapılanmaya sahip olan bir ülkede, bu düşüş beraberinde dramatik bir gerilemeyi ya da benzeri bir patolojik vakayı getirmeyecektir. Fakat bu kriz, uluslararası düzeydeki diğer açık çelişkilerle bir araya geldiğinde, (1665-1667 yılları arasında, denizlerdeki rekabetin getirdiği sorunlardan çıkan ikinci İngiltere-Hollanda savaşı ve bundan daha ağır geçen, 1670'ten 1676'ya kadar farklı biçimlerde ve değişen talihlerle devam eden Fransa-Hollanda çatışması özellikle hatırlanmalıdır), Hollanda'nın politik ideolojisini zayıflatma ve yıkmada özellikle etkili bir güç olarak öne çıkmaya başlar.[72] Başka bir deyişle, burada asıl krize giren şey, kapitalist gelişimin etkilerinin doğrusal toplumsallaşması rüyası, sınıf çatışmasının dengede tutulabileceği bir genişleme modelidir. Kapitalist devrim, kendi sınırlarını teşhir eder, Hollanda da bile. Avrupa'daki kopuş Hollanda'ya nerdeyse otuz yıl sonra varır, fakat bu gecikmeye rağmen buradaki etkisi daha az olmaz.[73] De Witt'in yenilgisinin ve 1672 yılındaki yapısal krize getirilen Orange yanlısı çözümün, krizin belirleyici momentlerini temsil etmediği ortadadır. Daha öncesinde, 1660'ların ortalarında, De Witt'in uyguladığı politikalar, kapitalist gelişimin yeni zorluklarına boyun eğmek zorunda kalmıştır. Öte yandan Orange yanlısı çözüm de yapısal marazdan bir çıkışı temsil edememiş; kurumsal bir reform değil, bir restorasyon olarak kalmıştır. Sonuç olarak her ikisi de, hem De Witt, hem de III. William, bir konjonktürün, kritik olan ve kritik olmaya şiddetle yazgılı bir konjonktürün iki uğrağıdır. Peki bu, Hollanda kuraldışılığının sonu mudur? Bazı şeyler dirense de, Hollanda'nın durumunun bu geçiş aşamasında, varlığını sürdü-

---

[72] 63. nottaki çalışmalara bakınız.

[73] On yedinci yüzyıldaki büyük krizle ilgili olarak *Rivista critica di storia della filosofia* sayı.1 (1967)'deki eleştirimde adı geçen eserlere bakınız. Bu çalışmalara dair genel bir bakış içinse bkz. *Stato e rivoluzione in Inghilterra*, der. Mario Tronti (Milano,1977).

ren diğer tüm özgünlüklerine rağmen, Avrupa'daki duruma benzemekte olduğu söylenebilir. Politik teori, krizle birlikte, yavaş yavaş, burjuva sınıf gelişiminin kaçınılmaz olarak kritik olan doğasını en iyi şekilde yorumlayabilecek görüşleri kabul etmeye doğru bel verir. Bu noktada ve bu perspektiften bakıldığında Hobbes, gerçekten de, burjuvazinin Marx'ı haline gelir. Burjuva temellük baskısı, kendini geliştirmek, hatta korumak ve kendine istikrar kazandırmak için, bir boyunduruk ilişkisine gereksinir. Bunların hepsi ideolojide verilidir: daha önceki devrimci gelişimin krizi olarak tarihsel bakımdan deneyimlenen politik ilişkinin simülasyonu. Devrimci gelişimin kendisi ve Rönesans'a ait hümanist temellükçü saldırının zaferi, bir savaş hali, kendimizi kurtarmamız gereken bir doğal şiddet toplumu olarak değerlendirilir. Süreci yetersiz olarak değerlendirmek, projenin sınırlarını belirlemek için, gelişim krizi, temelden hatalı bir olgu olarak yorumlanır: bu durum, -aslında sadece bir yanılsama olan- mistifikasyon peçesinin kaldırılışını takip eden mutsuz bilinçtir.[74]

Devrimci sürecin sınırlarında, krizin limitlerinde, Spinoza, Hobbesçu çıkarımı, burjuva çözümünü reddeder. Peki burjuvaziyi de mi? En azından bir şey açık: Onun düşüncesi, kriz üzerine düşünmenin belirli sınırlarının ötesine geçer. Krizin değerlendirilmemesi söz konusu değildir. Hobbesçu ön varsayımların güçlü mekanik atomculuğunun kabul edilmemesi, yahut böylelikle, kavramın hem olanağı hem de aktüelliği anlamında, krizin felsefi incelemeye tabi tutulmaması da söz konusu değildir. Fakat Spinoza'da devrimin sınırları krize indirgenemez, kriz boyutları içersine kapatılamaz. Tarihsel özne tanımı, Spinoza'da, kriz kavramının içersinde barınamaz. Burjuvazi, on yedinci yüzyıldaki kopuş momentinde, krizi kendi tanımının kurucu öğesi olarak görürken, Spinoza, önceki projenin, gelişimin tamlığıyla elinde bulundurduğu küresel gücü sarsar. Geleceğin felsefesi, önceden kurulan bir temele, halen uygulanmakta olan devrimci baskıya aşılanır; ve de kriz bir engeldir, öz değil. Öz yapıcıdır; kriz sadece, onu aşma yolunda tanınır. Ve süreksizlik, ileriye sıçramak için gerekli olan fırsatı sağlar.

Kendimizi tümüyle felsefi düzeyle sınırlandıralım. Pazar ideolojisinin, nasıl da asıl olarak Yeni Platoncu biçimde verildiğini gördük. Spi-

[74] Bu, Macpherson'un *Political Theory of Possesive Indivudualism* kitabındaki temel konulardan biridir.

noza kendi sırası geldiğinde bu ufku benimseyecek, fakat bunu Hollanda kuraldışılığının gücüyle tam bir uygunluk içersinde, Yeni Platonculuğun yapısını vurgulayarak ve sınırlarını bir yüzeyler felsefesine doğru zorlayarak yapacaktır. Deneyim ve kriz teorisi iç içe geçtiğinde, bu yüzey, kurucu süreçteki her türlü doğrusallık ve kendiliğindenlik fikrini yadsıyan yıkıcı bir güç tarafından kırılır. Bu noktada iki çözüm mümkün: ya kurucu sürecin doğrusallığı ve özselliği, komuta işlevinin sunduğu bir dolayım ve üstbelirlenim aracılığıyla restore edilecek -ki bu burjuva pazar ütopyasının temel çizgisidir-[75] ya da yüzeyler felsefesinden praksisin kuruluşu teorisine geçişte, krizin ötesine geçen rota, devrimci sürecin devamlılığının rotası olarak tanınacak -Spinoza ikinci yolu izler. Hobbes'ta kriz ontolojik ufka işaret eder ve onu kapsar, Spinoza'da ise kriz ontolojik ufukta kapsanır. Belki de burası, modern ve çağdaş devrimci materyalizmin asıl beşiğidir. Her koşulda burada temellükçü toplum modelleri ontolojik bakımdan farklılaşmıştır: Hobbes'ta özgürlük yerini iktidara (*potestas*) bırakırken, Spinoza'da iktidar yerini özgürlüğe bırakır.

Tuhaf: Spinoza düşüncesi, bir kez daha, bize muazzam bir kuraldışılık olarak görünür. Aslında onun düşüncesine dair önerdiğimiz bu tanımlama, nerdeyse onun tarihe aidiyetinin inkârı anlamına gelir. Devrimci ideolojinin zaferini yorumlarken tümüyle hegemonik olan Spinoza düşüncesi, böylelikle, azınlık haline gelip kendini burjuva ideolojisinin tarihsel gelişimlerinden ihraç edilmiş bulur ve kriz kavramını kavradığı anda (fakat onu açımlayıp özgürleştirici bir yöne doğru çevirerek), kendini hümanist önermenin devrimci içeriğine daimi olarak iliştirmiş olur. Fakat biz, ideoloji tarihinin ne kadar boş, hakikat ve özgürleşme umudunun ise ne kadar güçlü olduğunu biliriz! Spinoza düşüncesindeki paradoksa bu açıdan bakılabilir: onun felsefesi karşımıza burjuva sonrası bir felsefe olarak çıkar. Macherey onun felsefesini diyalektik sonrası felsefe olarak adlandırır.[76] Ve öyledir de; çünkü diyalektik, burjuva ideolojisinin bize tüm değişkenlerinde sunulduğu biçimdir –hatta tümüyle negatif olan kriz ve savaş diyalektiği bile. Spinoza'nın hümanizmin devrimci içe-

[75] Pazar ideolojisinin doğumunun yeniden inşası için bkz. C. Benetti, *Smith: La teoria economica della società mercantile* (Milano, 1979).

[76] P. Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris, 1979). Macherey çıkış noktasını Althusser'in çalışmalarından, özellikle de *Essays in Self-Criticism* (Londra, 1976) [*Özeleştiri Öğeleri*, çev. Levent Targu, Belge Yay., 2000] kitabında Spinoza üzerine yazdıklarından alır.

riğinde yakaladığı materyalist biçim değişimi, onun felsefesini her türlü diyalektik biçimin, her türlü üstbelirlenmiş dolayımın ötesine götürür –yani, son birkaç yüzyılda hegemonik olarak biçimlenmiş burjuvazi kavramının ötesine.

İleride daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz kavramların son serisini de tanımlayabiliriz. Spinoza felsefesi, özellikle de hümanist ve devrimci bir felsefe olduğu oranda, Hobbes felsefesi gibi, bir temellük felsefesidir. Aralarındaki ayrım, daha önce gördüğümüz gibi, ikisinin sahip olduğu ontolojik temellük kavramlarının farklılığında yatar: Hobbes'ta temellük kriz olarak sunulur ve dolayısıyla da, bir kez daha, iktidar (*potestas*), boyun eğdirme ile meşrulaştırılır. Değer yaratımının ufku, pazar üzerinde uygulanan komutadır. Spinoza'da ise kriz, tam tersine, sistemin Yeni Platoncu kökenlerini olumsuzlar; Spinoza önceden kurulmuş olan her türlü metafizik denkliği yıkar ve şeklini bozar. Ve artık özgürlük için iktidar sorununu değil, özgürlüğün kuruluşunu sorunsallaştırır. Bu ayrım hâlâ, bir dizi yeni kavramı varsaymaktadır. Diğer bir ifadeyle, Hobbesçu şema, ona bireysellik perspektifinden yaklaştığımızda yenilemezdir. Öyleyse, kurucu praksisin fenomonolojisiyle birlikte, Spinozacı geçiş, bu fenomonolojinin tutunabileceği yeni bir ontolojik ufuk temellendirmelidir. Bu ufuk, kolektiftir. Bu ufuk kolektif özgürlüğün, sorunsallaştırılmamış kolektifliğin ufkudur. Peki bu sadece hümanizmin devrimci ütopyasının kendiliğinden ve muğlak rüyasının tercümesinden mi ibarettir? Hayır. Burada söz konusu olan şey ontolojik sürece tabi bir kriz kavramlaştırmasıdır. Böyle bir kriz kavramı, kolektifliğin kuruluşuna ait tüm gerekli mekanizmaları harekete geçirir. *Çokluk* kavramı, Rönesans'a ve ütopyaya özgü muğlak potansiyeli, bilinçli bir bağlantının, tamlığın ve bütünlüğün kuruluşu olarak, bir kolektiflik projesine ve soybilimine dönüştürür. Öyleyse devrim ve sınırı, Spinoza'da, olağandışı bir uygulamanın temellerinin atıldığı, ileriki yüzyılların temel sorununun önsel figürlerinin oluşturulduğu bir alandır: kolektifliğin, praksis olarak kuruluşu. Bu perspektiften bakıldığında, Spinoza'nın felsefesi ağlar üstü bir felsefedir: Onun zamanı, gelecek zamandır!

2

Spinoza Çevresinin Ütopyası

İdeolojinin Gerilimi

Korte Verhandeling van God de Mensch en deszelfs Welstand, 1660: *Tanrı, İnsan ve Gönenci Üzerine Kısa İnceleme*'nin filolojik eleştiri açısından taşıdığı sorun belki de tümüyle çözümsüzdür.[1] Yine de bu metni, hiç şüphesiz, (açılış önermeleriyle süreklilik gösteren birçok öğe bulsak bile) *Etik*'in ilk taslağı veya "telafi edilemez derecede hasarlı bir metin"[2] olduğu için değil; Amsterdam'dan Rijnsburg'a, Spinoza'nın, çevresindekilerle ve büyük olasılıkla, metnin hazırlanışına karışık ithaflarla, sırf onu biçimsizleştirmek için müdahale edenlerle paylaştığı ideolojik duruşu gösteren önemli bir belge olduğu için dikkate almak istiyorum. Burada ele aldığımız şey, kasten panteist ya da (bu bağlamda) nerdeyse mistik bir teorik bağlılığın karakterize ettiği ideolojik bir konumdur.

Bu açıdan *Kısa İnceleme*'nin ilk bölümü örnek teşkil eder. Bu bölüm ardışık aşamalarla, nesnenin tözsel künyesinin yapılanışıdır.[3] Bu aşamalar, (1) *causa sui* olarak, Diyaloglar'daki mutlak içkinlik olarak Tanrısallık kavramı; (2) metaforik ya da analojik bir varlık tanımı olarak insanbiçimci Tanrısallık kavramlaştırmasına karşı gi-

---

[1] *Kısa İnceleme*'nin İtalyanca baskısına yazdığı giriş yazısında (s. ix-xxiii, Floransa, 1953) G. Semerari, Freudenthal ve Lewis Robinson'un bu metin üzerine yaptığı polemiği özetler. Semerari, Freudenthal'in metni tasfiye edişiyle, Robinson'un tümüyle kabul edişi arasında orta nokta olan C. Gebhardt'ın çıkarımlarını benimser. Bu polemiğin, genel olarak Spinoza yorumlarında olduğu gibi, bir dereceye

rişilen polemik (belki de metnin bir diğer temel yüzeyini oluşturan VII. bölümde[4])[5]; ve (3) Tanrı'nın özünün ve varoluşunun mutlak, apriori özdeşliği (I.-II. bölümler), Tanrı idesi ve pozitif sonsuzluk idelerinin birleşimleri (III.-VI. bölümler) ve son olarak da Tanrı'nın

---

kadar, dönemin felsefe tarihini bir uçtan diğerine kat ettiği göz önünde tutulsa da (bkz. Ficher ve diğerleri), *Kısa İnceleme*'yi, doğrudan ve sürekli bir bağlantı yoluyla *Etik* yorumuyla ilişkilendirme çabaları anlamsızdır. Bu olanağın aranışına karşı çıkanlardan biri de F. Alquié'dir: *Nature et vérite dans la philosophie de Spinoza* (Paris, 1958), s. 17-18. Alquié, saf halinde bir Spinozacı sezgi kavramı aramak (ve bulmak) için *Kısa İnceleme*'ye başvurmadaki yanılsamayı açığa çıkarır. Alquié bu noktada tümüyle haklıdır fakat bu durum *Kısa İnceleme*'de, spesifikliği içersinde Spinozacı felsefenin temelinde bulunmasa da sorunsal bir çıkış noktasını temsil eden mutlak belirli bir felsefi-politik sezgi kavramı bulma olanağıyla karıştırılmamalıdır. Alquié bunu kabul etmez, hatta Spinozacı düşünce üzerine soybilimsel bir inceleme yapma olasılığını bile yadsır (s. 19). Peki bu yadsımayla birlikte, aslında tam da başlangıçta olumsuzlanan noktaya, yani *Kısa İnceleme*'de saf halinde bir sezgi nosyonu bulunduğu varsayımına geri dönmüş olmuyor muyuz? Bütün Spinozacı düşüncenin karakteristiğini ve sınırını kuran şey, natüralizm ve Kartezyenizm arasındaki bu tuhaf temeller sentezi midir? Şurası açık ki bizim bu çalışmaya yaklaşımımız tümüyle farklı olacak: Biz *Kısa İnceleme*'nin spesifikliğini kolektif bir metin, Spinoza "çevresi"nin bir metni olarak bulmaya çalışacak, bu metnin ve onu takip eden sorunsalın Spinoza'nın felsefi gelişimi açısından nasıl bir başlangıç noktası olarak işlev gördüğüne bakacağız. *Kısa İnceleme*'deki metafizik düşüncenin spesifikliği üzerine bkz. J. M. Pousseur, "La première métaphysique spinoziste de la connaissance," *Cahiers Spinoza*, 2, (1978), s. 287-314. Bu konu üzerine yararlı yorumlar için F. Meli, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo* (Padua, 1968).

[2] J. Freudenthal, "Veher den Kurzen Traktat," *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (1896), s. 238-82.

[3] C. Gebhardt'a göre *Kısa İnceleme*'de üç temel aşama vardır: (1) Spinoza'nın ilk diktelerinin kalıntıları -birinci kısmın VII. bölümü ve ikinci kısmın (giriş hariç) I. bölümü ve (başlangıç hariç) XVII. bölümü; (2) Spinoza'nın Latince'sini gözden geçirdiği *Verhandelinge* (inceleme) - birinci kısmın I.-VI. ile VIII.-X. bölümleri ve ikinci kısmın önsözüyle II-XXVI. bölümleri; (3) notlar, diyaloglar ve ekler. *Kısa İnceleme*'nin İtalyanca baskısına Semerari'nin yazdığı giriş yazısı ve Gebhardt'ın Spinoza metinlerinin eleştirel baskısı olan *Opera*'ya (Heidelberg, 1924-25), s. 407-525 yazdığı kapsamlı notlara bakınız. M. Gueroult'ya göre ise (*Spinoza: Dieu*, [Paris, 1968], s. 472) bu çalışma ilk taslağının kronolojik dizgisine göre, en eski bölümlerden en yenisine doğru ele alınmalıdır: (1) (Gebhardt'a göre *Kısa İnceleme*'yi önvarsayan) diyaloglar, (2) asıl *Kısa İnceleme*, (3) önemsiz eklemeler ve (4) geometrik ek. Kanımca sadece içerikle ilgilenen bir çözümleme açısından Gueroult'nun savı kabul edilebilir.

[4] Alıntılar için hiç değişiklik yapmadan Curley'in çevirisinden yararlanıyoruz. Romen rakamlarıyla bölümler, diğerleriyle de paragraflar gösterilmektedir.

[5] Bu noktada Gebhardt ve Gueroult'nun kronolojileri çelişmez.

özünün ve Doğanın özünün, her ikisini de oluşturan yüklemlerin özdeşliği aracılığıyla elde edilen özdeşliği ile ilgili (VIII.-X. bölümler) üç ardışık geçişten oluşur. Fakat bu aşamalar sadece oluşumlarındaki kronolojik düzen itibariyle ardışıktır. Aralarında mantıksal bir aşama söz konusu değildir; sadece, farklı yaklaşım açılarından değerlendirilen fakat merkeziliğinde, pozitif sonsuzluğunda dur durak bilmeden tekrarlanan bir ve aynı tözün döngüselliği ve akışkanlığı vardır. Felsefi bakış tözün içersinden, dolayımsız algının ve yapının içersinden olmalıdır. Burada tarif edilen şey ontolojiyle kurulan ilk temas, mistik özdeşliğin yoğunluğuna dokunabilen bir ilişkidir. "Bir şeyin doğasına ait olarak açık ve seçik biçimde anladığımız şeyi, o şey olarak doğrulukla olumlayabiliriz: Varoluşun Tanrı'nın doğasına ait olduğunu açık ve seçik bir biçimde anlıyoruz. Öyleyse..." (I.1). "Şeylerin özü bengiden gelir ve bengiye dek değişmeden öyle kalır. Öyleyse..." (I.2).

Yorumcular erken dönem Spinoza'ya ait bu istisnai güç karşısında çarpılmışlardır: Belki de *Kısa İnceleme*'yi, Spinozacı bir metin olarak görmemiz konusunda bizi ikna eden şey, tam da bu algılayıştır. Cassier bu konuda şunu vurgular: "Aralarındaki çatışmalar ne olursa olsun bütün öğretilerin ortak zemini olan felsefi derin düşünme yöntemi, tamamen farklı bir düşünme şeklinin önünü açar. Sorunları ele almanın araçlarına ait olan süreklilik birden kesilmiş gibi görünür... ve her zaman için bir sonuç olarak görülen şey, burada bir çıkış noktası olarak alınmaktadır." Bu yüzden de, mistik gerilim son derecede şiddetlidir.[6] Gueroult,

[6] E. Cassier, *Das Erkenntnis problem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuren Zeit*, yeni baskı (Darmstadt, 1973), C. 2, s. 73-77. J. M. Pousseur, "La première métaphysique"'te haklı olarak *Kısa İnceleme*'deki görüşün özgüllüğünü vurgular. Burada bilme, saf bir çiledir: Bilginin mutlak pasifliği *Kısa İnceleme*'nin ikinci kısmında kapsamlı bir şekilde geliştirilir. Bu görüşün Spinoza'nın olgun dönem metafiziğiyle çelişkili olduğu ortada. Fakat Pousseur'un Spinoza düşüncesindeki gelişimi izah etmek için izlediği türeyimsel açıklama ise daha az inandırıcıdır. Temel olarak Cassier'nin yönelimine dayanmakla Pousseur, aslında, Spinoza düşüncesinin uzun evrimi boyunca gelişen, bütünlük olarak varlığın başlangıçtaki panteist sezgisi ile maddi ve mekânsal bir somut kipsellik kavramı arasındaki çözülmemiş bir çelişkiyi düşünüyor gibi görünmektedir. Bu kesinlikle bir çelişkidir fakat çözülmemiş bir çelişki değil. Spinoza'nın gelişiminin özgünlüğü, tam da bu iki yönün eşzamanlı sürekliliğini ortaya koymasıdır. Bu özgünlük, ikicilik sorununu çözen dinamik ve kurucu bir yüzeyler teorisidir.

varlığın mutlak nesnelciliğinin Spinozacı olumlanmasında, Modern felsefe bağlamı içinde tamamen özgün bir bükülme bulduğunda, bu gözlemi, mistik bağlantı üzerinde odaklanmadan, daha da derinleştirmiş olur.[7] Sonuç olarak ben de, Spinoza çevresinin ütopyasının, buradaki azami geriliminde, bu ütopyayı başlangıçta şekillendiren devrimci belirlenimlerin karmaşasında sergilendiğini düşünüyorum. Spinoza'nın atölyesindeki unsurlara geri dönelim: İşte her şey buradadır ve Rönesans natüralizminin etkisi, esasen de Bruno'nunki, tumturaklı panteizm kavramında özellikle kendini belli etmektedir:[8]

---

[7] Gueroult, *Spinoza: Dieu*, s. 9-16. Gueroult'nun gözlemi tabi ki çok değerli. Fakat muhtemelen Gueroult'nun çözümlemesindeki bütüncül ve yapısal perspektif onu Spinoza'nın varlık kavrayışındaki belirliliği tam olarak kavramaktan alıkoyar. Bu açıdan bakıldığında Pousseur'un yukarıda andığımız görüşlerinin değeri artabilir; fakat Pousseur'un genellikle yaptığı gibi Gueroult'nun yorumuna karşı değil, varlık kavramlaştırmasındaki bu dönüşün bir niteliğinin tanımı olarak. Ya da T. W. Adorno'nun, burjuva felsefesinin kökenindeki temel karakteristik olarak gördüğü "estetik" bir öğe olarak. Burada özellikle Adorno'nun *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic* (Minnesota UP, 1989) çalışmasına göndermede bulunuyorum. Ve de M. Horkheimer'ın *Die Anfänge* (Stuttgart, 1932) çalışmasına. Varlık tanımına estetiği iliştirmenin başlıca sonuçları nelerdir? Bunlar metafizik etkinliğin bir örtü kaldırma etkinliği olarak tanımlanmasındaki saptanmış sonuçlardır. Estetik, gerçekleşmiş biçimindeki burjuva düşüncesinin temelinde, örtüsü kaldırılacak mantıksal bir mahiyet, keşfedilecek bir gerçeklik olarak işleyip çalışmaktadır. Spinoza çevresinin sezgisinin mitik ve mistik yoğunluğundan bahsettiğimizde, doğal olarak burjuva ideolojisinin bu soybilimsel figürüne göndermede bulunuyoruz. Bu ideolojiyi takip etmek, bu ideolojinin çeşitli gelişimlerini ele almak, sadece bu aşamadaki Spinoza düşüncesini anlamak için değil, aynı zamanda Spinoza düşüncesinin kendini bu temelden daha sonra nasıl kopardığını anlamak için de, kesinlikle yerine getirmemiz gereken bir görevdir. Örneğin, tikel ve evrenselin burjuva estetiğinin buyruklarına göre gerçek sentezi olarak "genel irade" kavramındaki estetik içeriğe bakalım. Evet, bu muzır ideoloji Spinoza'nın olgun dönem düşüncesinde nasıl yoksa (ya da daha doğrusu negatif bir biçim içer sinde, eleştiri nesnesi olarak varsa), burada, Spinoza ideolojisinin ilk aşamasının tumturaklı gelişiminde de öylece vardır. Varlığın maddi kuruluşu teorisi, burjuva ideolojisinin türeyişinin mitik-estetik sürekliliğiyle bağlantısını keser ve böylece negatif örtü kaldırma yoluyla (burjuva kriz felsefesinin belirişini kuran şey; bkz. Adorno, *Kierkegaard*) gerçekleştirilen varlık eleştirisi türünden bir eleştirel okumadan kaçınmış olur.

[8] C. Sigwart, *Spinoza* (Gotha, 1866) ve R. Avenarius, *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase* (Leipzig, 1868).

> Bir insanın Tanrı idesine sahip olduğu açıktır, çünkü bu kişi, kendisi kusursuz olmadığı için kendinden gelemeyecek olan Tanrı'nın "yüklemleri"ni anlar. Fakat bu kişinin bu yüklemleri anladığı ise, sonsuzun sonlu parçalardan oluşamayacağını, iki tane değil, Tek Bir sonsuz olacağını ve bunun kusursuz ve değişmez olduğunu bilmesinden dolayı açıktır. Bu kişi sonuncusunu, hiçbir şeyin, kendisi yoluyla kendi yıkımını istemeyeceğini ve kusursuz olan bir şeyin, eğer değişirse artık kusursuz olamayacağından ötürü, daha iyi bir şey olamayacağını –ve kusursuz bir varlığa, kadir-i mutlak olduğundan dolayı, başka hiçbir şeyin etkide bulunamayacağını– bildiği için bilir. (I.9)

Burada bizi en çok çarpan şey, *Kısa İnceleme*'nin genel tonalitesi, Deleuze'ün mutlak rasyonalizmin bir özelliği olarak gördüğü masum ve radikal tercihtir: dolaysızca, varlığın niteliksel tanımına (Kartezyen olmayan, aritmetik olmayan ve hiçbir sayısal ayrıma indirgenemeyen bir tanım) yönelen olumlu bir sonsuzluk tercihi.[9] Buradan bakıldığında, Spinoza çevresindeki ilk varlık varsayımını esinlendiren dini tinselliği kavramak hiç de güç değil. Burada akıl ve inancın (Hıristiyanlık) birbiriyle olan dolayımsız özdeşliği inkâr edilemez. Elbette Hollanda Reformu'nun (ve genel olarak da Protestan Reformu'nun) ikinci safhasının gelişiminde ayırt edici bir özellik olan bu özdeşlik, şüphe dolu bir özdeşliktir, çünkü aynı zamanda uç bir alternatifi de beraberinde getirir: akıl olmaksızın Hıristiyanlık ya da Hıristiyanlık olmaksızın akıl.[10] Peki bu noktada özdeşliğin nimetlerini, bu ütopyanın kısa ama güçlü varoluşunu, panteizme ve onu temellendiren şevke atfedilen "Hıristiyan" tanımın samimiyetini neden kabul etmeyelim ki?

---

[9] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, 1968), s. 22, Merleau-Ponty'e referansla birlikte.

[10] L. Kolakowski, *Chrétiens sans église* (Paris, 1969), s. 227-36. On yedinci yüzyılda Hollanda dini düşüncesinde deneyimlenen bir dizi alternatife getirilen tanımlamalar açısından bu sayfalar çok önemlidir. Kolakowski'nin yorumlarının din sosyolojisi açısından taşıdığı önemden ise bahsetmeye bile gerek yok.

Asıl ele alacağımız sorunun daha kaba hatlarını bile ortaya çıkarmadık. Gerçekten de, varlık algısına dair başlangıçtaki heyecan diner dinmez, *Kısa İnceleme*'de bu ortaya atılır. Örneğin Spinoza'nın yukarıdaki metni açıklamak için (elbette daha sonraki bir kopyaya) eklediği nota bakalım: "Onun 'yüklemleri': 'Tanrı'ya has olanı anladığı için', bu şeyler Tanrı'nın yüklemleri olmadığı için, böyle (söylemek) daha iyi olur. Tanrı aslında bunlar olmadan, *Tanrı* değildir. Fakat Tanrı bunlar aracılığıyla da Tanrı değildir, çünkü bunlar tözsel hiçbir şeyi ifade etmezler, sadece, açıklanabilmek için *İsimlere* gereksinen *Sıfatlara* benzerler" (I.9). O halde burada bir belirsizliğin içindeyiz. Metinde öze ait yüklemin eğilimsel özdeşleşmesi olarak verilen şey, notta yüklemin sıfatvari bir tanımına denk düşer. Burada bir alternatif gelişir, dini deneyim alanında gördüğümüzün aynısı: ya Tanrısallığı, negatif tanım mekanizmasında kavrayan, tümüyle mistik bir varlık kavramı ya da varlığın ve Tanrısallığın, yüklemin ve kipin, tek bir tözsel seviyede düzlenmesi. Ya akıl olmaksızın Hıristiyanlık ya da Hıristiyanlık olmaksızın akıl. Bu eğilimlerin her ikisi de mevcut; fakat Spinoza henüz bunları keşfe çıkmamıştır. Bunun yerine sorunun terimlerini tersine çevirerek VII. bölümde şunu öne sürer: "Öyleyse tanımlar iki tür olmalıdır: 1. Kendinden var olan varlığa ait yüklemlerin tanımları. Bunlar bir cins ya da aracılığıyla daha iyi anlaşılıp açıklanacakları bir şey gerektirmezler, çünkü, kendisi yoluyla var olan bir varlığın yüklemleri olduklarından, kendileri yoluyla var olurlar ve kendileri yoluyla bilinirler. 2. Kendisi yoluyla var olmayan, ancak kipleri oldukları yüklemler aracılığıyla var olan ve cinsleri aracılığıyla anlaşılmaları gereken şeylerin tanımı" (VII.10).[11] Tanrı, yüklem, kip: Karmaşık bir türüm (südur)[12] süreci başlatılmıştır ve bu süreç sonsuz, pozitif varlığın belirişiyle ortaya çıkan temel soruya verilmiş kısmi, ürkek ve tereddütlü bir cevaptır! Sorunun konumu gereği, itibari bir yüklemler kavramı, varlığın temelde nasıl hesaba katıldığının hiçbir biçimde bir açıklaması ol-

[11] Yüklemler teorisine böyle bir girişle ilgili olarak P. Di Vona "B. Spinoza," *Storia della filosofia*, der. M. dal Pra, C. 7 (Milano, 1975), s. 562'de şöyle der: "Spinoza'nın Yeni Platoncu geleneğe borçlu olduğu açıkça görülebilen bu doktrin, Spinoza'ya gelene kadar bir sürü ara yoldan geçer."

[12] Deleuze'ün önsözündeki ikinci dipnota bakınız.

mayan "Tanrı bahsi" halen vardır.[13] VIII. ve IX. bölümler, *Natura naturans* ve *Natura naturata*,[14] bölünemez birlik gizemciliğinin muammasını, kaynakların karmaşıklığını ve Spinozacı mekanizmanın bileşenlerini tekrarlar.[15]

Bunlar gerçeklerdir: Pozitif bir ütopya, benzersiz bir güçle fakat ayırt edilemez ve belirsizden kaçışa izin vermeyecek bir biçimde, mistik imha ile mantıksal ve ontolojik nesnelcilik arasında hafifçe dengelenerek önerilmektedir. Ne ki varlığın ilk algısından gelen yenilikçi gerilim devam eder. Bu durum *Kısa İnceleme*'nin II. kısmında başka bir perspektiften ve farklı boyutlarla ele alınmıştır. Varlığın doluluğunda, insanın özü kurulur. Bu, sorunu açıklamaktan çok, daha da karmaşıklaştırır: Bir yanda metafizik aygıt, muğlaklığını koruyup, "aşağı yol"un türümcü dedüksiyonu aracılığı ile açımlanırken; diğer yandan da, bilgi derecelerinin geliştirilmesi ve bunların *opinio* gölgesinden ve *experientia* karmaşasından kurtarılarak *fides*[16] ve açık bilgi (IV. bölüm) arasındaki ilerici ayrıma taşınışı, rasyonel bilginin mutlaklığını ve salt olumlama alanındaki etik değerin belirlenimini tayin etmeye meyleder.[17] Spinoza çevresinin ütopyasının ikinci öğesiyle karşı karşıyayız: sentez olarak bilgi kavramı. Ve daha da fazlası: anlık, istenç ve özgürlük arasındaki ortakyaşamsal ilişki. Yaklaşımın dini yönü, teorik ve pratik olan arasında ilişki kurmanın zaruriyetinde, doğal ve laik bir aziz hayatı yaşama ihtiyacında kendini açıkça gösterir. Bu hâlâ Hollanda din ütopyası mıdır? Ya da İbrani çileci öğretileri, klasik bir Rönesans Stoacılığı etkisi midir? Veya bu yaklaşım, yalnızca ve tamamen, erken on yedinci yüzyılın Reformcu gizemciliğinde ve Rosicrus yanlılarında bulunabilecek bir

---

[13] Bkz. L. Robinson, *Kommentar zu Spinoza's Ethik* (Leipzig, 1928), s. 63 vd., s. 150 vd., Gueroult, *Spinoza: Dieu*, C. 1, s. 426-27.

[14] Bu iki terim dönemin metafiziğine de damgasını vurmuş Skolastik terimlerdir. *Natura naturata* yaratıcı, etkin, kendinin sebebi doğa iken *natura naturans* yaratılmış, edilgen, nedeni kendinden gelmeyen doğadır. (ç.n.)

[15] Gueroult (*Spinoza: Dieu*, s. 345 vd., 564 vd.) *natura naturans* ve *natura naturata* terimlerinin tarihinin, özellikle de Spinoza'nın dönemindeki Skolastiğe başvurarak, derinlikli bir incelemesini yapar.

[16] Lat. *opinio*: sanı, *experientia*: deney, *fides*: güvenilirlik (ç.n.)

[17] Spinoza düşüncesindeki bu eğilime dair, *Kısa İnceleme*'nin de ötesine geçen yetkin bir çözümleme için bkz. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 2.-4. bölümler.

geç Rönesans özelliği midir?[18] Spinoza çevresinin duyarlılığındaki yoğunlukta şüphesiz bunların hepsi var. Fakat bu yoğunluğun sebep olduğu gerilim bizi yoğunluğun kendisinden daha çok ilgilendiriyor. Etik düzlemde kurucu ve dolayısıyla ontolojik düzlemde de son derece yenilikçi olan şey, bilgi teorisindeki yöntemin ilerici gerilimidir.

Kısa İnceleme'den böyle bir düşünce eğiliminin olumlu anlamını deşip çıkarmak, elbette kolay bir iş değil. Örneğin bilgi ve onun yönteme olan eğilimini ele alalım. Başlangıçta, ütopyanın teolojileştirilmesi alanında, daha önce vurgulanmış olanlara eklenecek çok az şey kalmış gibi gözükür: "*Fides*" ve "tastamam açık bilgi"ye ait olan süregelen karışıklık (II. kısmın ilk bölümünde) beraberinde, kavranışında tutkusal, rasyonel ve mistik bir doluluğa sevk eden bir varlığa bağlılığı da getirir. Ve de uslamlama yavaş yavaş ilerledikçe, açık bilginin uyguladığı baskı giderek daha çok belirlenir. Tanrısal tözün olumlanışının harekete geçirdiği nedensel mekanizma ve *Kısa İnceleme*'nin bize çoktan tanımlanmış olarak sergilediği bir mutlak belirlenimcilik (VI. bölüm)[19], bilişsel bir düzlemde değerlendirilmelidir. Dedüksiyon, geometrik hale gelir çünkü bilgi varlığın belirlenimci ritmine hem uymak zorundadır hem de bu yetiye sahiptir. Gueroult "*casua sui*'nin,[20] *Kısa İnceleme*'nin geometrik ekinde, her tözün sahip olduğu bir özellik olarak tanımlandığına"[21] işaret eder. Sonuç olarak aksiyomların, önermelerin, tanıtlamalar ve sonuçların gösterisi, tutarlı bir yapı içinde, bütün tözlerin ontolojik olarak kaynaştığını gösterir. Olabildiğince anlaşılır olmalıyız: Yöntem ve ontolojinin buradaki birleşimi *Etik*'te öne sürülen kurucu kuvvete erişemez ve sürecin belirsizliği, genel olarak, bizim panteist dedüksiyondan, "alçalan yol"un karanlık geçitlerinden kopuşu açıkça görmemizi engeller. Panteizm estetiği henüz tükenmemiş, yöntemin kurucu gücü sadece ima edilmiştir ve tözsel varlığın dolayımsız ve özgün kavrayışı, dedüksiyonların sistematik bir biçimde gelişmeden, sadece içinde kayı-

[18] A. Koyré, *Tractatus de Intellectus*'un, Latince özgün metnin de bulunduğu Fransızca baskısına (Paris, 1964, s. 99) yazdığı yorumda muhtemel bir Rosicrus etkisi üzerinde durur. Ayrıca Koyré'nin Yeni Stoacı literatüre yaptığı göndermelere de bakınız.

[19] Bu konu üzerine bakınız Gueroult, *Spinoza: Dieu*, s. 576-77.

[20] Lat. *casua sui*: kendinin nedeni (ç.n.)

[21] A.g.y. s. 484-85.

verecekleri yumuşak bir ortam yaratmıştır. Ve de şu hâlâ doğrudur ki her müteakip ifadenin temelinde yatan "kendini mutlağa dayandırma" etkinliği, tümüyle içkin bir yüzeyler teorisine doğru hareket etme, bilişsel evrenin tamamını, pekin ve kurucu bir ufukta düzleştirme kuvvetine sahiptir. Derinlik teorisi, derinleştirildiği anda, paradoksal bir biçimde, bir uzam teorisine çevrilerek, düz ve yapıcı bir alanın zemininde geliştirilir. İçkinlik, üç gerçek kategorinin, üç ontolojik bağlantının "iki anlamlılık, seçkinlik ve analoji" kategorilerinin olumsuzlanması olarak sunulma noktasına kadar radikalleştirilir.[22] Burada karşımıza çıkan unsur elbette hâlâ bir baskı, sadece bir baskı olma aşamasındadır fakat yine de Spinoza düşüncesinin türeyimsel uğrağının özgüllüğüyle tamamen tutarlıdır.

Bunun yanında, özellikle etik alanda, en az iki bakış açısından, ilk ontolojik gerilimi geliştirme yönünde bir baskı buluruz. Birincisi geleneksel tutkular temasının ele alınışından gelir (V.-XIV. bölümler). Burada çarpıcı olan şey, açıkça yapıcı olan yönelim, fenomonolojik belirlenim ve tanımsal süreçte işleyen soybilimsel düşüncenin özel niteliğidir. Varlıkla dolu, tam olan bir yapı, tutkuların biçimlendirilişini ve eklemlenişlerini mutlaktan gelen bir dedüksiyonun sonuçları olarak değil, asıl mutlağın kuruluşunun devindiricileri olarak kavrar. Bu sadece başlangıçtır ve tabi ki *Etik*'teki kapsamlı argümanlardan henüz uzaktır! Fakat ütopyanın gerilimi, bir kez daha, kendi gücünü açıkça gösterir. Daha önemli olan ikinci perspektif ise, tam da kutluluk idesinin yapılanışında açığa çıkar. Yüce kutluluk, özgürlük ve bilgi arasındaki eklemlenme sorununu çözme projesi, zihin ve Tanrısallık birliğinden ve ayrıca kurucu sürecin, bilgi ve özgürlük arasında bir ortakyaşarlığın, mutlak bir toplumculluğun tanınışından oluşur:

> Kendi dışımızda neden olduğumuz tüm etkiler, bizimle bir ve aynı doğayı oluşturmak için birleşme yetkinliğine ne kadar sahipse, o kadar çok kusursuzdur, zira bu yolla içsel etkilere en yakın olurlar. Örneğin eğer ben hemcinslerime tensel zevkleri, kösnülü ve açgözlülüğü sevmeyi öğretirsem,

---

[22] Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, s. 40 ve genel olarak 2-4. bölümler.

> bu şeyleri ben kendim seveyim ya da sevmeyim, biçare ve yenilmiş olurum. Bu açık. Fakat eğer ulaşmaya çalıştığım tek amaç Tanrı'yla birliği tatmak, kendi içimde hakiki idelere ulaşmak ve hemcinslerimin de tüm bunları bilmesini sağlamaksa, (sonuç) bu olmayacaktır. Zira bu, benim içimdeki arzunun onlarda da oluşmasını sağladığında, beraberinde benim istencimle onlarınki bir ve aynı olduğunda, bu kurtuluştan hepimiz eşit oranda nasibimizi alabiliriz. (XXVI.8)[23]

Spinoza çevresindeki bulanık gerilim, bu gerilimin sebep olduğu felsefi ve dini çağrışımlarca aşılmıştır: Ütopya aynı zamanda üyelerin kendilerinin, birlikte oluşturdukları topluluğa ait olan hoşluğun bir ütopyasıdır. Ütopyaya kolektif katılımın dolayımsız insaniliği, teorik tasarımın kendisinde de belirleyici bir etmendir.[24] Burada ontoloji perspektifi, halihazırda, kurtuluş perspektifiyle, topluluğun durmak bilmez yapı arzusu perspektifiyle özdeştir. Ve bütün bunlara baktığımızda şu açıktır ki, buna ister kötü ister şeytani diyelim, olumsuzluğun mutlaklığına yapılan her gönderme artık lüzumsuz olacaktır![25] Bu hoşlukta, her şeyin dahil olduğu varlığın bu doluluğunda, mutlak kavramının ta kendisi, sadece olumsuz olanı değil aynı zamanda olumlu olanı da, sonuçta kayıplara karışacak gibi görünüyor. Bilgi ve özgürlük sentezi, *casua sui*'nin ontolojik yapılanışının önünü açar ve bu katlanış bilgi teorisinde yönteme yönelirken, aynı hareket burada *potentia* teorisine, pratik varlığın genişlemesinin teorisine girişir. Burada bize şöyle bir göz kırpan taslak, hem yöntemli bilgi, hem de praksis felsefesinde, yapıcı güç yoluyla mutlaklığın çözülüşünün taslağıdır.

Öyleyse, *Kısa İnceleme*'yi panteist bir metin olarak kabul edebiliriz. Bu özellik onun temel tonalitesidir. Ayrıca bu eğilimi Spinoza'nın o dönemki yazışmalarında da görebiliriz. Temel temalar her zaman için panteist açıdan ele alınır ve hatta mümkün olduğu

---

[23] Bu konuyla ilgili olarak *Kısa İnceleme*'nin ikinci kısmındaki VI., VII., XIX. ve XXVI. bölümlere de bakınız.

[24] Burada Spinoza'nın şu sözüne atıfta bulunuyorum: "Bunu sonuca bağlamak için geriye bir tek yazıştığım arkadaşlara söylemem kalıyor..." (XXVI. 10).

[25] Bu yorum özellikle de ikinci kısmın oldukça tuhaf olan XXV. bölümüne uyuyor.

oranda *Kısa İnceleme*'dekinden daha yoğun bir şekilde sunulur.[26] Fakat bu dönemin Spinoza'sındaki öncülün önemini tüm boyutlarıyla değerlendirirken, on yedinci yüzyıl panteizminin, Rönesans'ın ona verdiği ütopyacı anlamı (Bruno yakıldı, ütopya öldü) yitirmiş olsa bile, Hollanda dünyası bağlamında ve Spinoza çevresinin ortak ruhunda, yenilgiye direnmede ona gerekli olan dayanağı hâlâ temin edebildiğini gözden kaçırmamalıyız. Elbette yetersiz fakat ilerleme olanağı sağlaması açısından önemli bir dayanak. Panteizm bir uçtan diğerine kat edilmeli. Ötesine geçebilmenin tek yolu budur. Bu yeni stratejinin öncüllerini, daha *Kısa İnceleme*'de bile görmeye başladık. Nerede ikamet ettiğini çoktan görmüştük ve nereye doğru gittiğini de görmeye başladık. *Potentia*'ya, *methodus*'a doğru bir *casua sui*. Panteizm ancak kendini tekrar açarsa, kendi ötesine geçebilir. Fakat bu varlığın doluluğu teorisidir: Panteizmin yeniden açılışı ancak varlığın inşası anlamına gelebilir. Bu, felsefenin yöntemli bir şekilde uygulaması gereken bir proje, inşa etmesi gereken bir praksistir -dolayımlar olmadan fakat bunun yerine yeni, tekil, belirli hakikat alanları inşa ederek. Spinoza, devrimci bir geçmişi ve yaşayan bir ütopyayı tanır ve kendini yenilginin ötesine geçebileceği bir konuma yerleştirir.

Yöntem ve Hakiki İde: Strateji ve Kayış Farkı

Bazı yorumcular *Tractatus de Intellectus Emendatione*'deki (16-61)[27] sorunsala geçişi, "tam bir perspektif dönüşümü", "*Kısa İnceleme*'deki son düzeltiler ve eklerde bile fark edilen bir dönüşüm" olarak görmüşlerdir.[28] Aslında bu iddiaların genel anlamda çok az bir doğruluk payı olduğunu ilerde göreceğiz. Büyük olasılıkla metne konulan en son ek olan geometrik eki göz önünde tuttuğumuzda şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bu iddianın *Kısa İnceleme*'deki ekler için geçerli olmadığını gördük bile. Benim varsayımım ise, *Tractatus de Intellectus Emendatione* (*TdIE*)'nin, metafizik perspektifteki bir kaymayı değil fa-

[26] 1., 2., 3. ve 4. mektuplara bakınız.

[27] Alıntıları Curley'in *TdIE* çevirisinden yaptık ve paragraf numaralarını parantez içinde verdik.

[28] Cassier, *Das Erkenntnisproblem*, s. 87. Alquié daha ihtiyatlı bir biçimde bu değişikliğe "büyük ilerleme" der: *Nature et vérité*, s. 23-27.

kat özgün panteist ufkun ötesine geçmeye yönelik bazı yenilikçi yönleri barındırdığından, aşırı derecede önemli fakat tözsel olarak eksik ve çelişkili bir girişimi temsil ettiğidir. Bu metin panteizmin ötesine geçmeye nasıl girişir? Bilgi teorisi alanında, varlığın doluluğu içersinde etkin bir açılışı belirleyebilen ilk ütopyacı yaklaşıma özgü yönleri kavrayarak ve geliştirerek. Bu noktadan itibaren asıl sorun, *TdIE*'deki gerçek gaye, yeni bir hakikat kavramlaştırmasıyla[29] ilişkili bir metafizik biçimlenime ulaşmak değil, tersine, varlığın gücünden hakikatin gücüne doğru yükselen yeni bir hakikat ufku çıkarmak için ontolojik alanda bir kazı yapmaktır.[30] Fakat böyle bir kazı ne dereceye kadar olanaklıdır? Ontolojik aygıtlar değişmediği sürece, bu yöntembilimsel stratejiden ne sonuç elde edebiliriz? Sonuçta böyle bir şey, incelemenin bu aşamasında bizi bir kördüğüme götürmez mi? İncelemenin sonuçları ile teorinin bütünü kapsayan amaçları arasında açık bir kayış farkı yaratmayacak ve bu yüzden de girişimin kuvveti kaybolmayacak mı? Ve *TdIE*'deki projenin (varlığın panteist doluluğu içersinden yeni bir hakikat kavramı oluşturmak) başarısızlığı bir kez ortaya çıkınca ve sadece bu noktada,[31] bu başarısızlık varlık kavramlaştırmasının kendisinde radikal bir değişimin zorunlu olduğunu akla getirmeyecek mi? Bu sorular bizi çok uzaklara götürmekte, bizim yeniden inşamız ise daha yeni başladı. Öyleyse burada, *TdIE*'nin Spinoza çevresindeki ütopyayı derinleştirdiği özgün yolları kavramaya çalışmakla yetineceğiz.

Fakat hâlâ bir diğer öncüle ihtiyaç duymaktayız. Çünkü ontolojik perspektifin dayanak olarak kaldığı doğruysa, Spinoza'nın "on yedinci yüzyıl düşüncesinin tipik bir özelliği olan bilgi yöntemi tartışmalarında açık bir konum aldığı" da, aynı derecede doğrudur.[32] Spinoza'nın Oldenburg'e yazdığı şu pasaja bakın:

> Descartes ve Bacon felsefelerinde ne gibi yanılgılar bulduğumu soruyorsunuz. Başkalarının hatalarını açığa çıkar-

---

[29] Alquié, *Nature et vérité*, s. 23-27.

[30] Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, s. 76 vd.

[31] Spinoza'nın mektuplaşmalarının da gösterdiği gibi, Spinoza *TdIE*'yi 1666 yılına dek masasında tutmuştur. Spinoza'nın bu metni yayımlamama nedenlerini ise daha sonra irdeleyeceğiz.

[32] Di Vona, "B. Spinoza," s. 564.

> mak benim adetim değilse de, sorunuzu cevaplamak isterim. Birinci ve en büyük yanılgıları, ilk nedenin bilgisi ve tüm şeylerin kökeni konularından çok fazla uzaklaşmış olmalarıdır. İkincisi, insan Zihninin gerçek doğasını bilmiyorlardı. Üçüncüsü, yanılgının asıl nedenini asla kavrayamadılar. Ancak her türlü eğitimden ve bilme arzusundan yoksun olanlar, bu üçünün gerçek bilgisinin gerekliliğini göremezler. (2. mektup)

Öyleyse Spinoza'nın verdiği cevabın ana hatları açık. Bu cevap her şeyden önce bilgi teorisinin ontolojik dayanağına, mantığın ilk nedene dayandığı gerçeğine bir göndermedir. Descartes açısından, onun felsefesinde zihnin meşru olmayan bir biçimde muhtelif işlevlere bölündüğü ve böylelikle nedenin belirleniminden azledildiği eklenmelidir. Bacon açısındansa, onun düşüncesinde zihnin kendini, tıpkı şeylerin "*ex analogia universi*" değil de "*ex analogia suae naturae*"[33] dolayı düzenlenmesi gibi, ontolojik belirlenimden kurtarmaya çalıştığını görmeliyiz. Her ikisi için de Spinoza'nın eleştirisi aynı ölçüde güçlüdür. Fakat daha yakından bakıldığında, bu dönemdeki mektuplarda Kartezyen karşıtı polemik ısrarlı bir biçimde sürse ve köklü sonuçlara sahip olsa da,[34] Bacon'ın bilgi teorisi tartışmasının çok daha açık olduğu ve ayrıca Spinoza'nın çalışmalarında ampirik rasyonalizmin diğer etkilerine, özellikle Spinoza'nın çalışmalarında gerçek bir izi olan ve varlığını devamlı belli eden Hobbesçu etkilere sempati beslendiği görülebilir. Bununla birlikte, özellikle de Spinoza çevresinin ütopyasındaki hümanist ve yapıcı özellikleri, Spinoza'yı

---

[33] Lat. *ex analogia universi*: evrenle benzerliğinden, *ex analogia suae naturae*: kendi doğasıyla benzerliğinden (ç.n.)

[34] Kartezyen düşünce karşıtı polemik 2. ve 4. mektuplarda, özellikle de irade (özgürlük-belirlenimcilik) teması ele alınırken ve aksiyomların yapısının tanımları derinleştirilirken bir adım öteye sıçrar gibi gözükür. Hem F. Alquié *Servitude et liberté selon Spinoza* (Paris, 1959, s. 10 vd.) çalışmasında hem de J. Bernhardt "Infini, substance et attributs: Sur le Spinozisme," (*Cahiers Spinoza*, 2 [1978], s. 59) makalesinde bu konu üzerinde ayrıntılı bir biçimde durur. Alquié *TdIE*'nin açılışında, koşullu ahlak biçiminde Kartezyen bir ton bulur. Bu tonun özellikle Kartezyen olmadığını daha önce görmüştük. Bu daha ziyade dönemin yazarları arasında oldukça yaygın olan bir eğilimdir.

Oldenburg'la mesut bir buluşmaya ve Kraliyet Akademisi'nin ilk bilimsel projesiyle karşılaşmaya götüren atmosferi aklımızda tutarsak, bunun bir paradoks olmadığını kolaylıkla görebiliriz.[35] Bu bir paradoks olmanın ötesinde, *Kısa İnceleme*'de çoktan tasarlanmış olan ontolojik projenin yapıcı ve mantıksal şemasına kusursuz bir biçimde denk düşer. Diğer isimlerin yanında Cassier ve Koyre'nin ayrıntılı bir biçimde tanıtladığı gibi,[36] buradaki mantık kavramlaştırmasında önemli bir görüş birliği ve tümevarımsal bir düşünce ritmi; metafizik öncüller alanında hiçbir ödün vermeden, türeyimsel tanım ve işlevsel geometrikleştirme yöntemi olarak düşünüldüğünde, bilgi teorisi perspektifinde bile konumlandırılabilecek bir düşünce birliği vardır. Daha da fazlası: Türeyimsel tanım ve geometrikleştirme, hem İngiliz filozoflarında hem de Spinoza'da, ister Bacon'daki "*his*"e ait doğal ilişki niteliksel geleneği olsun,[37] ister Hobbes'taki "*conatus*" dürtüsü olsun,[38] isterse bu noktada sadece başlangıç aşamasında olan Spinozacı "*potentia*" olumlaması olsun, yapıcı güçle donatıla-

---

[35] Oldenburg ve Kraliyet Akademisi üzerine bilgi edinmek için Spinoza'nın mektuplarına bakınız. Ayrıca Spinoza-Boyle ilişkisine ve sıvıların fiziği üzerine Boyle ve Spinoza arasında gelişen tartışmaya bakınız. Spinoza-Oldenburg ilişkisi ve Kraliyet Akademisi'ndeki gelişmeler üzerine daha fazla bilgi için: Signorile, *Politica e ragione*, s. 7 ve 226 (kaynakça dahil).

[36] Cassier, *Das Erkenntnisproblem*, s. 122-26. Koyré *TdIE*'ye yazdığı notlarda Spinoza'nın Bacon'a (3., 16., 25., 31., 32., 45., 81., 88., 89. ve 93. paragraflar) ve Hobbes'a olan referanslarını (72., 76. ve 85. paragraflar) vurgular.

[37] Burada Bacon'ı büyük bir Renaissance yazarı olarak kabul eden en açık ve yakın dönem Bacon okumasına atıfta bulunuyorum; özellikle de Paolo Rossi'ninkine. Bacon'da "his"in, duyusallığın yüceltiminin devrimci zindeliği, Karl Marx'ın da aralarında bulunduğu diğer pek çok yazar tarafından vurgulanmıştır.

[38] Hobbes'un doğa kavramı üzerine hâlâ en temel çalışma olan F. Brandt'ın *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature* (Kopenhag-Londra,1928) çalışmasına bakınız. Hobbes ve Kıta düşüncesi arasındaki ilişki üzerine: *Descartes politico o della regionevole ideologia* (Milano, 1970) özellikle s. 149 vd. ve kaynakça. Yine bu bağlamda Bernhardt'ın "Infini, subtance et attributs"daki çok önemli katkılarına başvurulmalıdır. Bu makaledeki iki argüman dizisini ele almak özellikle yararlı olacaktır. İlk argüman (s. 59-65) Spinoza'nın Hobbes'un geometrik yöntemine olan bağlılığının büyük önemini yakalar. Bernhardt *Examinatio*'yu temel metin alarak, Hobbes'a birçok defa atıfta bulunur. Bu konuyla ilgili olarak, Gueroult'nun yaptığı gibi, Saville'in geometrik kuramsallaştırması akılda tutulmalıdır. Bernhardt'taki ikinci argüman dizisi ise türeyimsel geometri prosedürü ve Spinoza'daki töz metafiziğinin özgül gelişimi arasındaki sürekliliği tanıtlar. Her iki argüman dizisinde de, Bernhardt'ın yaklaşımı oldukça ikna edicidir.

rak, fiziksel bir çerçeveye yerleştirilir. Bunların hepsinde de, ilk olarak Yeni Platonculuğun şiirsel biçiminde ortaya çıkan, daha sonra da mekanikçilik soyutlamasında yeniden görünen matematiksel ilişkiler sistemi kavramlaştırması, fiziksel ilişkilerin ve güçlerin sürekliliğine tabi kılınmıştır. Öyleyse Spinoza *TdIE*'de ve onu geliştirdiği dönem boyunca, on yedinci yüzyıldaki bilgi teorisi tartışmalarında, sırf asıl panteist bakışını derinleştirmek ve zenginleştirmek adına bir konum almıştır.

Artık *TdIE*'yi okumaya hazırız. Kendimizi bir kez daha ütopya alanında buluyoruz. İlk yirmi beş paragrafta bilgi sorunsalı, çileci bir kutluluk teorisi olarak ele alınır ve *emendatio*, ahlaksal öğelerle bilişsel öğeleri ayırmadan, hatta bunların arasındaki bağlantıyı vurgulayan bir yerden yeniden şekillendirilir. *Emendatio* belli bir teknik öneren tıbbi bir terim, tatbiki bir gayedir: anlığın iyileşmesi onun tedavisi demektir, çünkü bu yolla anlık varlıkta yeniden kurulmuş ve bu suretle de erdem kazanmış olur. Bu görüş açısından devam ederek birçokları Spinoza'nın tartışmasındaki Stoacı ve Yeni Stoacı kaynaklara vurgu yapar. Peki bütün bir yüzyıl için ortak olan bu özellik bir "kaynak" sayılabilir mi?[39] Bu yaklaşımın kökeni, kaynağı, gerçekten de çok daha el altındadır. Bu kaynağı *emandatio*'nun ön koşullarının yazılı olduğu paragraflarda açıkça görebiliriz: Daha önce Spinoza çevresinde ve *Kısa İnceleme*'nin formüllerinde rastladığımız etik toplumculluk ya da tinsel cemaatten artık eser kalmamıştır.

> İmdi amaçladığımız erek budur: böyle bir doğaya erişmek ve birçoklarının da benimle birlikte böyle bir doğaya erişmesi için çabalamak. Diğer birçoklarının benim anladığım gibi anlamaları ve böylece anlıklarının ve arzularının, benim anlığım ve arzularımla tümüyle uyum içinde olması için uğraşmak, benim mutluluğumun bir parçasıdır. Bunu gerçekleştirmek için *birincisi*, böyle bir doğaya erişebilecek derecede Doğayı anlamak; *ikincisi*, mümkün olduğu kadar

[39] Bu konu üzerine, Koyré'nin *TdIE*'nin 1. ve 13. paragraflarına yazdığı yorum notlarına bakınız.

> çok insanın mümkün olduğu kadar kolay ve emin bir şekilde böyle bir doğaya ulaşabileceği, arzulanabilecek türden bir toplum oluşturmak zorunludur. *Üçüncüsü* Ahlak Felsefesine ve çocukların Eğitimiyle ilgili Talimatlara dikkat edilmelidir. Sağlık bu ereğe ulaşmanın hiç de önemsiz bir aracı olmadığından, *dördüncüsü*, Tıp bilimi de geliştirilmelidir. Beceriklilik birçok şeyi kolaylaştıracağından ve böylelikle yaşamda daha fazla zaman ve rahatlık kazanacağımızdan Mekanik bilimi hiçbir zaman küçümsenmemelidir. Fakat her şeyden önce, anlığın şeyleri, mümkün olduğu kadar yanılgısız ve iyi bir biçimde, başarıyla anlayabilmesi için, başlangıçta elden geldiği oranda anlığı iyileştirme ve arıtma yolunu düşünüp bulmalıyız. İmdi herkes bütün bilimleri tek bir erek ve gayeye yöneltmek istediğimi görecektir; öyle ki, söylediğimiz gibi, en yüksek insan kusursuzluğuna erişelim. Öyleyse bilimlerde, bizi bu gayeye taşımayan her şey, yararsız denerek bir kenara atılmalıdır –uzun lafın kısası bütün etkinliklerimiz ve düşüncelerimiz bu ereğe yönelmelidir. (14-16)

Spinoza hemen sonraki bölümlerde, koşullardan ziyade hakikat araştırmasını mümkün kılacak somut araçlar üzerinde durması haricinde, benzer satırlarla devam eder. Böylece bir tür "geçici ahlak" ortaya atar: hakikat tartışması için hazır tutulan dinleyicileri yönlendirme amacına yönelik dilin toplumculluğu ve yalınlığı; varlığın refahının korunması sınırları içersinde hazzın keşfi; ve hayatın yeniden üretimi için gerekli para kullanımı ve kazanımı.[40] Eğer ki bu çileciliği, Benelüks Ülkelerinde tarihsel olarak şekillenen toplumsal yaşama ait mutlu deneyimin içersinde, burjuva hislerinin tekdüzeliği ile tanımlamayacaksak neyle tanımlayacağız? Erken dönem notlarda "geçici" hiçbir şey yoktur ve bu çilecilik tümüyle pozitiftir. Eğer varoluşsal şüphe ve çileci gizemcilik söylemi olarak tanımlanan *TdIE*'nin açılışı (1.-10. paragraflar arası), "*de contemptu mundi*"[41] türüne benziyorsa, bu benzerlik onun sadece edebi biçimi için geçerli

[40] A.g.y., 17. paragraftaki not.
[41] Lat. "*dünyanın küçümsenişi*" (ç.n.)

olabilir. Gerçekteyse buradaki etik, sadece var olanı açığa çıkarır; varoluşu, kendi kendinin vahyi noktasına getirir. Böyle bir etik, kendi pratik rolünü gösteren bir varlık, (tüm ütopyalar gibi) birey ya da grupla uyumlu bir ontolojik uslamlamadır:

> Burada gerçek iyilikten ne anladığımdan ve aynı zamanda en yüksek iyinin ne olduğundan kısaca bahsedeceğim. Bunun gereğince anlaşılabilmesi için, şeyler hakkında iyi ve kötünün ancak belli bir açıdan söylenebileceği, yani bir ve aynı şeyin, farklı bakımlardan, hem iyi hem de kötü olarak adlandırılabileceği fark edilmelidir. Aynı şey kusursuz ve kusurlu için de geçerlidir. Kendi doğası içersinde değerlendirilen hiçbir şey kusursuz ya da kusurlu olarak adlandırılamaz; özellikle de meydana gelen her şeyin bengi düzene göre ve Doğa'nın kaçınılmaz yasalarına göre meydana geldiğini kabul ettikten sonra. Fakat insani güçsüzlük bu düzeni kendi düşüncesiyle kavrayamasa da kişi kendi doğasından çok daha güçlü ve sağlam bir insan doğası tasarladığından ve aynı zamanda kendisinin böyle bir doğa kazanmasını engelleyen hiçbir şeyin olmadığını da gördüğünden, kendisinin böyle bir kusursuzluğu kazanmasını sağlayacak araçları araması yönünde teşvik edilir. Bu uğurda araç olabilen her şey gerçek iyidir; fakat en yüksek iyi -eğer mümkünse diğer bireylerle de birlikte- böyle bir doğaya sahip olmanın hazzına ulaşmaktır. Bu doğanın ne olduğunu yeri geldiğinde göstereceğiz: zihnin ve tüm Doğa arasındaki birliğinin bilgisi. (12-13)

"Cognitio unionis, quam mens cum tota Natura habet": Fakat bu projenin iyileştirme amacını taşıyan tini bir kez ortaya çıktıktan sonra, varlığın bilgi perspektifinden kazılıp çıkarılması nasıl garantilenecektir? Bilgi biçimleri hangi yöntemlerle seçilmeli, bağlantılandırılmalı ve geliştirilmelidir ki pratik gaye, gönenç ve kutluluk anlak tarafından keşfedilebilsin? Buraya çok dikkat etmeliyiz: Buradaki sorun henüz bir bilgi sorunsalı değildir (bu sorunsal ilerde karşımıza çıkacak olsa bile); dört bilgi türünün (18-19) sıralanışı, Spinoza'nın bunları açıklamak için verdiği örnekler serisiyle (20-25) birlikte, bu

noktaya kadar, tamamen, yaklaşımın etiksel yoğunluğuna tabi olan basit bir listeden ibarettir. Bu sınıflandırma üzerinde de fazlasıyla tartışma dönmüştür: "perceptio ex auditu; perceptio ex vaga experienta; perceptio ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate" ve son olarak " perceptio per solam suam essentiam" -bunları aşağıya ya da yukarıya doğru bir sıraya koyma yönünde birçok girişimde bulunulmuştur.[42] Gerçekte ise sorun ancak sınıflandırma ortaya atıldıktan sonra, bilgi, asıl sorunsalın göreli bağımsızlığı içersinde bir biçim kazandığı zaman, bu verili varlık hakikatin kuruluşu sorunsalına açımlandığı zaman başlayacaktır.

"Hic sic consideratis videamus, quis modus percipiendi nobis sit eligendus"[43] (26). Bu ifade bile, bizi geleneksel bilgi tematiğine yerleştirmez. Bir geçiş noktasındayız; fakat bu geçiş hâlâ, her şeyden önce ontolojik bir geçiştir. Diğer bir deyişle, temel bilgi lehine ilk üç anlaksal algı biçiminin eleştirisi gerçekten ve tümüyle bir varlık apolojisidir. "Ancak dördüncü tür, şeyin upuygun özünü, yanılgı tehlikesi olmaksızın kavrayabilir. Bu nedenle, her şeyden önce bunu kullanmamız gerekir" (29). Neden? Çünkü sadece dördüncüsü bize araçsal olmayan bir yöntem düşüncesini, salt bilişsel olan bir araştırmanın berbat sonsuzluğuna dayanmayan bir yöntem temelini -anlağın doğuştan gelen gücünde kök salmış, anlağın asıl doğasını bütünleyebilecek kapasitede yapıcı güçle donanmış bir yöntem- önerebilir. Spinoza'nın kullandığı metafor (tam bir metafor dönemi olan Barok dönemde, Spinoza'nın çalışmalarındaki ender metaforlardan biridir)[44] tartışmanın derinleştirilmesine yardım eder. Tıpkı demiri dövecek çekicin de dövülmüş demirden yapılmış olması gibi,

---

[42] Lat. *perceptio ex auditu*: işitme (bir başkasından öğrenme)'den doğan algı, *perceptio ex vaga experienta*: müphem deneyimden doğan algı, *perceptio ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate*: şeyin özünden başka bir şeyden, fakat upuygun olmayan bir tarzda çıkarsanan algı, *perceptio per solam suam essentiam*: yalnızca şeyin özü dolayısıyla algı (ç.n.) Bu tartışmaların en ünlülerinden biri için bkz. M. Gueroult, *Spinoza: L'âme* (Paris, 1974), s. 593-608 (mükemmel bir çözümleme). Kapsamlı bir referans listesi için Koyré'nin 18. ve 19. paragraflara yazdığı notlara bakınız.

[43] Lat. "Bunları böyle inceledikten sonra, hangi algı kipini seçmemiz gerektiğini görelim." (ç.n.)

[44] *Descartes politico*'da Kartezyen metafora ayırdığım pasajlara ve kaynakçaya bakınız.

bilginin dördüncü türüyle birlikte, yöntem bilgi materyaline sıkıca bağlanmış olur. Ve de yöntemin ilerici hareketi, yapımın ilerici hareketini, doğanın bir araca, aracınsa yeni -ikincil, yapılandırılmış- bir doğaya dönüşümünün izini takip eder:

> Fakat tıpkı insanların, başlangıçta, doğduklarında buldukları aletlerle çok kolay bazı şeyleri (büyük emekler ve eksikliklerle olsa bile) yapabilmeleri ve bir kez bunlar yapıldıktan sonra, diğerlerini, daha zor şeyleri daha az emekle ve daha kusursuz bir biçimde yapmaları ve böylelikle, kademe kademe en basit işlerden aletlere, aletlerden, diğer işlere ve diğer aletlere ulaşarak, az emekle birçok zor şeyi başarma noktasına varmaları gibi, anlak da, doğuştan gelen gücüyle, kendisi için anlaksal aletler geliştirir, bunlarla diğer aletleri veya daha ileriyi araştırma gücünü işletir ve böylelikle bilgelik zirvesine ulaşıncaya kadar aşama aşama ilerler. Hakikati arama Yönteminin ne olduğunu ve anlağın sadece diğer aletleri yapmak ve böylelikle de ilerlemek için gereksindiği doğuştan gelen bu aletlerin neler olduğunu anladığımızda, anlağın bu durumunu görmemiz kolaylaşacaktır. (31-32)

Söyleyecek daha ne kaldı? Burada Spinozacı ütopyanın ontolojik nizamı, gücünün doruğunda mı sergilenmektedir? Böyle bir şeye gerek yok; çünkü bunu zaten bilişsel gerçekçiliğin tüm algısal öncüllerden muaf tutulduğu ileriki paragraflara bakarak görebiliriz. "Habemus enim ideam veram". Fakat "idea vera est diversum quid a suo ideato."[45] Öyleyse hakikat kendisine bir göstergedir fakat hakikatin yeniden bileşimi ve dünyanın nesnel düzeni tamamlanmamış olarak kalır. Aracılığıyla hakikati aradığımız hakiki yöntem; ya da şeylerin nesnel düzeni; ya da uygun düzene göre ideler (bu üçü aynı şeyi ifade eder) (33-36). Böylece, hakikatin nesnel ağı her türlü algısal öncülden azat edilir ve sadece kuruluş projesine tabi kılınır: Burada nesnel varlığın mutlak radikalizmiyle yüz yüze geliriz. Daha da fazlası: bu gerçekçilik, dolaysızca ifade ettiği hakikat aracılığıyla

[45] Lat. "Habemus enim ideam veram": Doğru bir ideye sahibiz, "idea vera est diversum quid a suo ideato": doğru bir ide, idesi olduğu şeyden farklıdır. (ç.n.)

ihtiyaç duyduğu tek desteği kendine sağlayabilecek bir konumda barınır. Eğer Gueroult'nun matemini tuttuğu gibi, bilişsel sentez, varlığın *TdIE*'deki tamamlanmışlığı düzeyine kadar sürdürülmüyorsa, tanrısal doğa tanımı üzerinde direnmeye ihtiyaç duymuyorsa, bunun nedeni, anlama yetisinin, gerçekliğin kördüğümüne, değer biçilen özün kördüğümüne kök salıp kendini bundan çıkaramamasıdır. Anlama yetisi burada onu varlığın en yüksek seviyesine taşıyacak olan içsel mantıktan haberdar değildir; varlığın en yüksek düzeyi (ilk kez), mevcut olan varlık, dolayımsız varlıktır.[46] Panteizmin derinlikler felsefesinden yüzeyler felsefesine doğru tersine çevrilmesinin devasa önemini ilerde anlayabileceğiz. Fakat şimdilik bunun nesnel varlığın mutlak radikalliğinin geliştiği yollardan birini temsil ettiğini bilmek yeterli olacaktır. Öyleyse yöntem, ide dünyasında ve varlık dünyasında kazı yaparak hakikat arayışında ilerler ve hedeflenen şey, hakikate erişmek ve upuygun bir ide oluşturmak, varlığı konuşturmak demektir. Hakikati tecrit etmek, varlığın kendini konuşmasının bir işlevidir. Yöntembilimsel araştırma upuygun ideyi keşfettiği uğrakta aynı zamanda biçimi, varlığın onda ifade edileceği normu da yaratır. Bu perspektiften yöntem, iki anlamda düşünümlü (reflected) bilgiden oluşur. Bir taraftan, düşüncenin düşüncesi, varlığın konuştuğu norm olarak biçimlenirken; diğer taraftan da bilginin varlığın düzenini takip etmesine izin verip, bilgiyi gerçek varlığın deneyimlerini biriktirdiği, mutlağa, bütünlüğü anlamanın en yüksek noktasına yönelen bir sürece yerleştirir (37-42). Elbette hakikatin bu nesnel zemini, yöntemin ortak özselliği ve de bu ontolojik düzen paradoksal görünebilir (43-46); ya da kendini Septiklerin eleştirisine, onların doğruluğun nesnel geçerlenmesine kafa tutuşlarına (47-48) maruz bırakıyor gibi görünebilir. Peki bir paradoks olduğu iddiasını ya da doğruluğu kavrayışımızı onaylayan "ad vitae et societatis usum atinet"[47] olduğunda varlığın gerçekdışı olduğu yönündeki septik önermeyi neden kabul edelim ki? Bizim septik bir biçimde yo-

[46] Gueroult Spinoza'daki farklı bilgi teorisi biçimleri arasındaki çatışmayı aydınlığa kavuştururken kendi düşüncesini de ifade etmiş olur. 39. notta belirtilen yerlere bakınız. Upuygunluk idesinin gelişimi aracılığıyla mevcudiyet (buradalık, şimdi-burada oluş [presence]) olarak, yüzeysellik olarak yöntem savını ele alan da doğal olarak Deleuze'dür (*Spinoza et le problème de l'expression*, 8. bölüm).

[47] Lat "Ad vitae et societatis usum attinet": Yaşam ve topluma ilişkin şeyler konu olduğu sürece. (ç.n.)

lumuzu kesenler, "tamtuam automata quae mente omnino carent", yokluğun kurmaca yorumları olarak görülecektir.[48] Öyleyse ütopya verili bir bedendir; en yüksek şeffaflığına ulaşmıştır.

Ve bu noktada kendini bir program, bir strateji içersinde özenle hazırlamalıdır. "Resumamus jam nosrum propositum"[49] (49). Spinoza, bizim öncelikle araştırmamızın amacını belirlemiş olduğumuzu söyler. İkinci olarak bu kusursuzluğa ulaşmamızda bizim için en yol açıcı olan algıyı tanımladık. Üçüncü olarak ise, anlağın iyi bir çıkış yapması, hakikat, hakiki ide normu ve bu hattı oluşturan upuygunluk idesi arayışında ilerlemesi için izlemesi gereken yolu tanımladık. Fakat bütün bunların iyi bir biçimde gelişebilmesi için şu kurallara uyulması zorunludur: (1) Hakiki ideyi diğer tüm algılardan ayırt etmek; (2) bilinmeyen şeyleri algılayabilmek için, daha önceki kurallarla uyum içinde yeni kurallar düzenlemek; (3) kendimizi faydasız şeylerle yormamızı engelleyecek bir düzen geliştirmek; ve (4) uygulamanın en yüksek ve kusursuz noktasına, en kusursuz Varlıkla temas noktasına kadar bu yöntemle devam etmek. İşte program bu. *TdIE* artık tamamlanmamış bir metin olarak görülür: Spinoza sadece birinci noktayı geliştirmiş, ikinci noktayı ise taslak olarak bırakmıştır. 3. ve 4. noktalara ise değinmemiştir bile. Yine de program ortada. Bu programı, daha açık bir hale getirmek için, varlığın özsel niteliğini, tanrısal tözsellikteki farklılıklarını yeniden birleştirmeye taşıyan bir bakış açısından, uygunlaşma stratejisi olarak adlandırabiliriz. Teorik çilecilik, kendini tamamlayarak, kendi pratik doluluğunu yeniden keşfeder. Tam da bu nedenden dolayı, teori ve pratik arasındaki ayrımsızlıkta, düşüncenin ya da gerçekliğin upuygunluğu fikri, onu canlandıran yapıcı gerilimi bir kez daha açığa çıkarır. *TdIE*'nin ilk bölümünün tümüne yansıyan strateji (1.-49. paragraflar arası) varlığın doluluğu ütopyasına sıkı sıkıya kök salmış bir gerçeklik kurma stratejisidir.

Bir kuruluş stratejisine karşı panteist bir ütopya: Peki ana etmen bu olabilir mi? Ya da, bu noktada taklit biçimlerle yöntemin yapıcı genleşmesini yöneten şey, ütopyanın dehşetli gerilimi midir? Öyley-

---

[48] Lat. "Tamquam automata quae mente omnino carent": Zihinden bütünüyle yoksun otomatlar. (ç.n.) P. Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris, 1979), s. 43-94.

[49] Lat. "Resumamus jam nostrum propositum": Şimdi önermemizi baştan alalım. (ç.n.)

se, artık sadece aşılması gereken bir engel değil ütopyacı düşüncenin gerçek kriz anı olan bir sınıra ulaşmış değil miyiz? Spinoza buradaki sorunu açıkça görmez. Kendi oluşturduğu programı takip eder. Fakat tam da bu programın gelişimi içersinde, strateji ve gerçeklik arasındaki kayış farkı giderek daha açık bir hale gelir. Yöntemin yapıcı kapasitesinin temeli, gördüğümüz gibi, uygunlaşma sürecinin gücüne dayanır. Peki upuygunluk fikri, temeli olan ontolojik gücü ifade edebilecek yeterliğe sahip midir? Ya da upuygunluk fikri hem fazlasıyla ileri sıçratılıp (uç bir belirlenimle birlikte), hem de varlığın engin, bilge ve nerdeyse boğucu boyutunda dondurulmamış mıdır? Kısacası, böyle bir upuygunluk ve kuruluş fikri, içinden geliştirildiği tüm ontolojik varsayımları sorgulama gereksinimi duymayacak mıdır? Yani kuruluş stratejisiyle panteist ütopya arasında çözümsüz bir çelişki yok mudur?

TdIE'nin II. kısmı, 50. paragraftan bölümün sonuna kadar bu çelişki üzerinden ilerler. Fakat bunu, on yedinci yüzyıl bilgi teorilerinin alimane seyircisinin kurnazlıklarını en sonunda tatmin etse bile, çelişkiyi tümüyle çözdüğünü iddia edemeyeceği bir şekilde yapar. Spinoza, kurucu baskıyı geliştirmek yerine, nerdeyse bu idenin en saf haline, özgün hakikate erişerek, idenin farka dayanan bir çözümlemesini derinleştirir. Hakiki ideyi diğer algılardan ayırmak ilk amaçtır. Araştırmanın ontolojik cevheri bu noktada bir tür ide fenomonolojisi oluşturur. Bu işlemde Spinoza'nın teorik deneyiminin özgünlüğünü ve indirgenemezliğini, felsefi zenginlik ve imgelem açısından harikulade olan noktaları keşfedebiliriz. Spinoza aslında iki temel konum tanımlar. Birincisi basit olanı karmaşık olandan ayırma, karışıklığın içinden sezgisel berraklık olarak temel doğruluğu kazıyıp çıkarmadır; ki bu "*idea ficta*" (52-65), "*idea falsa*" (66-68) ve "*idea vera*" (69-73)'dır.[50] İkincisi ise hakiki ideyi ya da hakikatin göstergesini, birbirlerinin üzerine yığılmış olan farklı algı türlerinden ayırmaktır. Dolayısıyla buradaki asıl mesele farklı berraklık derecelerini ayrıştırmak değil, ayrı veya uyuşan bilişsel güçleri ayırmaktır. Ve bunu gerçekleştirmek için bir kez daha kazı yapmak, yeniden yapılandırmak ve yeniden şekillendirmek gerekir: İde ve imgelem (74-76); "*idea*

[50] Lat. *idea ficta*: uydurma ideler, *idea falsa*: yanlış ideler, *idea vera*: hakiki ideler (ç.n.)

dubia"..."*talis cartesiana sensatio*"[51] (77-80); ide, bellek ve unutkanlık (81-87); ve nihayet ideler, kelimeler ve de imgelem (88-89). En güçlü ifadesini Kant'ta bulacak olan bilincin transandantal çözümlemesini, Modern felsefe tarihinde ilk olarak Spinoza temellendirmiştir. Spinoza, bilişsel olgunun her zaman içinden değerlendirilmeye gereksinim duyduğu ontolojik şeffaflığı sağlamak için, transandantal etkinliğin fenomonolojik ilişkisini kurar. Buraya çok dikkat etmeliyiz: Bu sadece bir başlangıçtır. Üstelik daha önce de gördüğümüz ve yakında tekrar karşımıza çıkacağı gibi, bu nokta araştırmanın ana doğrultusunu oluşturmaz. Demek ki Spinoza'nın fenomonolojik çözümleme çalışması istikrarsız ve sıkıntılıdır. Yine de ütopyanın barındırdığı niteliksel yönü ve yaban karakteri vurgulamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Burada duyumlamadan akla, duyumdan imgeleme, oradan da ideye kadar oyuna dahil olan şey insanın bütünlüğüdür ve çözümleme ilerledikçe bu bütünlük, kendi ruhunu ve bütün yaban gücü içersinde aklı göstererek, kendi içsel karmaşıklığını açığa vurur. Buradaki örnekler bir Barok metaforunun zarif kımıldanışını taşımasa da, Hieronymus Boch'un resimsel fantezisinin çoğulcu ve niteliksel yoğunluğunu barındırmaktadır. Deleuze, bu bağlamda, İskoçya hattına ait klasik felsefenin yeniden ortaya çıktığını söylerken doğru bir hedeftedir.[52] Bu yüzden de Spinoza, çözümlemenin materyali tam da bir esrime ya da sanrının en fantastik veya çılgın biçimi olmalıdır derken, şaşırmamalıyız. Dünyanın bütünlüğünü aşıp geçerek hem maceranın ve keşfin muhteşem dışarılığını, hem de bilincin yüce içeriliğini zorlayarak, entelektüel tahakküm projesinin soyut aydınlanmasını değil, bilgi ve anlama istencini açığa çıkaran şey, tam da bu yaklaşımdır.

Bütün bunlarla beraber, yine de, temel çatı ve yapı iskeleti zenginleşmemiştir, çünkü çözümlemenin ana damarı indirgemeci bir mekanizmadır. Bunu daha önce görmüştük. Ayrım daha başlangıçta analitik ve fenomonolojik olarak iki yola ayrılır. Fakat analitik yol ontolojik olarak üstün bir konuma yerleştirilmiştir. Yavaş yavaş, bu üstünlük açığa çıktıkça, bilişsel soyutlama ufkuna gireriz. Böylesine zengin bir dünyayla karşılaşan bilgi, kendini bağımsız olarak sunmayı ve dolayı-

[51] Lat. *idea dubia:* şüpheli ideler, *talis cartesiana sensatio*: bu tür Kartezyen bir düşünce(yle) (ç.n.)

[52] Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression.*

sıyla kendini yalıtıp tek başına gelişmeyi tercih eder. "Hakiki olana ait biçimi neyin kurduğuna gelirsek; şüphesiz hakiki düşünce yanlış olandan sadece dışsal değil, en başta içsel bir adlandırma ile ayrılır. Örneğin bir mimar tipik tarzda yapılmış bir bina hayal ederse, böyle bir bina hiç var olmamış ve asla var olmayacak olsa bile, onun düşüncesi hâlâ doğrudur ve bina var olsa da olmasa da düşünce aynıdır" (69). Anlama yetisi, doğruluğun özgül çağrışımlarını araştırır fakat bu "*fabrica*"nın gerçek görünümünü yıkar. Diğer bir deyişle, bilginin üretkenliği, kendini kapsayıcı bir dünya projesi olarak değerlendirmeye çalıştıktan, bu projeye giriştikten sonra yeniden sahneye çıkar ve *TdIE*'nin güçlü bir şekilde berraklaştırdığı düşüncenin nedenselliği kaldığı yerden devam eder. Anlama yetisinin üretkenliği düşünce gücünün ayrıcalığına ve özgüllüğüne teslim olur. Bu *TdIE*'nin krizidir. Bu kriz bilginin üretkenliği ile bu üretkenliği işler gösterebilme kapasitesi arasındaki kayış farkında konumlanmıştır. (Panteist ontolojinin yeğin ve kapsamlı bütünlüğünde tanımlanan) Hakikat idesi, kendini fenomonolojik bir etkinlik olarak açıkça beyan edebilecek, fiziksel bir güç olarak sunabilecek kapasiteden yoksundur. *TdIE*'de, Spinoza'nın olgun dönem düşüncesi üzerinde yoğunlaşırken derinleştirme ve yeniden ele alma fırsatını bulacağımız, hem eleştirel hem de yapıcı birçok tema ele alınır. Fakat şimdilik proje engellenmiş ve bir kayış farkına maruz kalmıştır. Ve şunu fark etmeliyiz ki bu engel, gerçekliğin karmaşıklığı, ruhtaki tüm ulvi amaçları ayırt etmenin önünü tıkayarak onu katı ve çözümsüz bir hale, debdebeli ruhsal bir sentez haline getirecek kadar derinden ruha nüfuz ettiğinde, her zaman için ortaya çıkacaktır. Öyleyse ayrımlama yöntemi bir kenara bırakılmalı: Ruhun ağırlığı artık dikkate alınması gereken bir sorun teşkil etmez. Biz bu sorunun üzerinden atlamış bulunuyoruz. Düşünce kontrol edilemez bulduğu karmaşadan kaçınır. Demek ki araştırma, ruhu, bütünselliğinde etkileyici ve üretici gücü açığa vuracağı ölçüde, deyim yerindeyse cezbettikten ve hayran bıraktıktan sonra, bir kez daha, edilgenliğe yenik düşer (81-97). Yoksa inceleme haddini mi aşmaktadır?

Peki yöntemin yapıcı özelliği panteizmle bir arada yaşayamaz mı? Araştırmanın böyle bir aşamasında, hayır. Önceden açık olan fenomonolojik alan artık kapanmıştır. Bilginin dünya üzerinde kurmaya yeltendiği tahakkümden, tekrar bilginin kendi üzerindeki tahakkümüne (geleneksel bir biçimde) geçiyoruz. Bu noktada uygunlaşma fikri sıralama fikrine yer açar; gerçeklik kendini

açıkça idelere yansımış olarak görür ve böylece idelerin sıralanması gerçek sıralanmaya denk düşer. "Şeylerin özellikleri, şeylerin özleri bilinmedikçe anlaşılamaz. Eğer özleri göz ardı edersek, Doğayla bağlantıyı yeniden üretmesi gereken anlık bağlantısını kaçınılmaz biçimde tersine çevirmiş ve böylelikle de amacımızı tümüyle ıskalamış olacağız" (95). Çifte dizi: Fakat durum açık; idealizm, evrensizcilik (acosmism)[53] değildir. Ancak ideal kutup kendi gücüne maruz kaldığından, gerçeklik de idenin gücüne maruz kalır. Gerçeklik inkâr edilmemiş, idenin boyutlarına indirgenmiştir. Ve tam bu anda, mantıksal çıkarım kendini kusursuz bir biçimde yapılandırmak isterken, gerçekliği yönetmedeki yetersizliğini de göstermiş olur: mantıksal bir protokol deneyimi haline gelir ve gerçekliği yoksullaştırıp protokole indirger (98). İdeal olanın panteist dizinin mutlaklığındaki ağırlığı, somut olanı, kendini maddi bir güç olarak göstermekten alıkoyar. Varlığın üretkenliği ideal üretkenlikte tümüyle telafi edilir. Varlığın yeniden yapılanması, metafizik montajın mantıksal kurallarının yapılanma projesi olarak ortaya çıkar. Varlık değişmez ve bengidir, bir ufuk ve olumlu bir üretim biçimi olarak değil, biçimsel bir dizi normu olarak.

> Algılarımızın düzeni, birleştirilmeleri ve düzenlenmeleri için tüm şeylerin nedeni olan ve böylelikle nesnel özü tüm idelerimizin nedeni olabilecek kesin bir varlığın olup olmadığını ve aynı zamanda bunun ne tür bir varlık olduğunu bilmemiz, böyle bir şey mümkün olur olmaz zorunludur ve akıl bunu ister; o zaman zihnimiz, olanaklı olduğu ölçüde, (daha önce söylediğimiz gibi) Doğayı yeniden üretecektir. Çünkü Doğa'nın özüne, düzenine ve birliğine nesnel olarak sahip olacaktır. Bundan şunu görebiliriz ki, her şeyden önce, olanaklı olduğu ölçüde, nedenler dizisine göre, soyutlamalara ve tümellere geçmeyeceğimiz bir yolda, gerçek bir varlıktan diğer bir gerçek varlığa doğru ilerleyerek ve de ger-

[53] Hegel'in Spinoza felsefesini eleştirmek için kullandığı kavram. Hegel, Spinoza'daki töz kavramının indirgemeci bir varlık teorisi olduğunu ve bu yüzden de evrenin varlığını yok saydığını iddia etmiştir. (ç.n.)

> çek bir şeyi soyutlamalar ve tümellerden veya soyutlama ve tümelleri gerçek bir şeyden çıkarsamaksızın, tüm fikirlerimizi her zaman Fiziksel şeylerden ya da gerçek varlıklardan çıkarsamamız gerekmektedir. Gerçek bir şeyi soyutlamalar veya tümellerden veya soyutlamalar ve tümelleri gerçek bir şeyden çıkarsamak, her ikisi de, anlığın hakiki ilerleyişine engel olur. Burada nedenler ve gerçek varlıklar dizisi derken, tekil ve değişebilir şeylerin değil, sabit ve bengi şeylerin dizisini anlıyorum. İnsan zayıflığı göz önüne alındığında, tekil değişebilir şeyler dizisini kavramak, bunlar sadece sayılamayacak kadar çok olduklarından değil, ayrıca bir ve aynı şeyde, herhangi bir tanesi, şeyin varoluşunun ya da var olmayışının nedeni olabilecek sonsuz koşul bulunduğundan ötürü de, olanaksız olacaktır. Çünkü bunların varoluşlarının özleriyle hiçbir bağlantıları yoktur *ya da* (daha önce gördüğümüz gibi) varoluşları bengi bir hakikat değildir. (99-100)

Yöntemin birinci açılımının çözümlemesi işte böyle son bulur. İkinci açılıma geçiş, işleyişin ve onun gerçek boyutunun şimdiye kadar deneyimlediği kayış farkının onaylanmasından; hatta bu farkın derinleştirilmesinden başka bir şey değildir. Düzenin ayrımlanmasından, tanımlanmasına: Fakat bu yol bengiliğe yönelmiş bir yoldur, çünkü düzen bengilikte temellendirilmiştir ve bilgi bu sınıra doğru ilerler. Bundan sonra, 102. ve 108. paragraflar arasında hakikat göstergesinin dolaysızlığının bir çözümlemesine ve anlığın yöntembilimsel projeyi yürütürken kendisi için ileri sürdüğü (gerçekte anlığın hakikati kavrayışının doğruluğundan başka bir şey olmayan) kuralların dedüksiyonuna rastlarız. "*Reliqua desiderantur*":[54] *TdIE* burada, idealizmin had safhasında duruverir. Aklın biçimlendirici gücü tamamen kendi temeli üzerinde gelişir. Bu nedenle burada, Spinoza'nın Kartezyenciliği tersine çevirişinin önü kesilir.

Spinoza, *TdIE* mahkumunda ayrıntılarıyla işlenen yöntembilimsel prosedürü ele geçiren çelişkinin şimdi gayet farkındadır. Yöntembilimsel prosedür, her şeyi anlığa kapatıp bir sonuca ulaşır. Peki

[54] Lat. "*geri kalanlar kayıptır*" (ç.n.)

anlık ütopyanın içsel gerilimini nasıl sürdürecek? "Şimdiye kadar tanımları keşfetmeye yarayacak hiçbir kurala sahip değildik. Bunları anlığın doğası *veya* tanımı ve sahip olduğu güç bilinmeden veremeyeceğimizden, bundan şu çıkar ki, ya anlık kendinden açık olan bir tanıma sahip olacak ya da biz hiçbir şey anlamayacağız. Fakat anlığın tanımı tümüyle kendinden açık değildir" (107). İşte burada *TdIE*'nin yazılışının neden yarıda kesildiğini anlıyoruz. Bu belirlenmiş ontolojik temelde, tanımın sunduğu engeli aşmak için, idealizm gereklidir. Fakat idealizm, hümanist ve devrimci olan ve gerçek şeylerle yüzleşmek isteyen ütopyaya aykırıdır. Strateji keskin bir kayış farkına maruz kalmıştır: Refleksiyon (düşünüm) için zamana ihtiyaç var. Bir mola. Spinoza *TdIE*'nin basılması yönünde ısrar edenleri ve Hollanda özgürlüğünü kitabın basılma olanağının güvencesi olarak görenleri kibarca reddeder. Gerçekten de Spinoza'nın bu dönemde yazdığı mektuplar *TdIE*'nin basılamayışının bir basiret sorunu olmadığını gösterir.[55] Bu durum Spinoza'nın, 1666'da, Bouwmeester'a yazdığı bir mektupta, onu temel bir olumlamaya yönlendirerek yöntem tartışmasını aceleyle kapatmasına kadar böyle devam eder: "Bu nedenle açık ve seçik olarak oluşturduğumuz hangi kavram olursa olsun sadece bizim doğamıza ve onun belirli ve sabit yasalarına, yani mutlak gücümüze dayanır" (37. mektup). Fakat bu varlık kavramının değiştiği anlamına gelmektedir: Varlık artık güç olarak verilidir. Ontolojik temelin dönüşümü, bizim "anlığın tanımının tamamen açık olduğunu" söylememize olanak sağlar.

Ontolojik Yığın

Kartezyen felsefenin *Principia*'sı, geometrik bir tarzda, metafizik bazı düşüncelerin bulunduğu ekle ve Ludwig Meyer'in önsözüyle birlikte (*Cogitata Metaphysica)* 1663'te basılabildi.[56] Bu ilk başta tesadüfi bir çalışma gibi görünür: Casearius adında eski bir öğrencisine verilmiş olan derslerin bir ürünüdür ve Spinoza'nın

[55] Özellikle 6., 7., 11., 13. ve 14. mektuplara bakınız.

[56] Burada Curley'nin çevirisini referans alacağız. *Cogitata*'ya ilgili olarak, kısım numaraları romen rakamlarıyla ve alt bölümler ise sayıyla gösterilmiştir. Bu çalışmanın tam adı: ***Renati Des Cartes Principia Philosophiae more geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem Accesserunt eiusdem Cogitata Metaphysica. In quibus difficiliores quae tam in parte Metaphy sices generali quam speciali occurrunt quaestiones breviter explicantur.***

kendi ismiyle basma riskini aldığı tek eserdir.[57] *Principia*, Kartezyen *Prensipler*'e Meyer'in önsözde iddia ettiğinden daha az sadık olsa da, Kartezyen düşüncenin genel çizgisini takip eder. Yazılış biçiminde kullanılan geometrik yöntem ise açıkça yapaydır. Bunun nedeni bence ortada: Spinoza'nın Descartes düşüncesinin teorik içeriğini dürüstçe benimsediği oranda, geometrik yöntem de uygunsuz kaçmaktadır. Bu noktaya daha sonra geri döneceğiz. Peki bu kitap önemsiz bir çalışma mıdır? Kanımca değil. Aslında bu kitap, biyografik bir bakış açısından, sadece yazmak için bir fırsat yaratmış fakat pek takip edilmemiş bir kitap olsa da, bu eserin Spinoza düşüncesinin kökenlerinde ve Spinoza çevresinin oluşumunda oldukça önemli bir etkisi var. Sonuç olarak bu eser, *Tractatus de Intellectus Emendatione*'deki yöntembilimsel denemede ortaya çıkan krizin gerektirmiş olduğu eleştirel refleksiyon için gerekli olan molayı temsil etmektedir. *TdIE*'de sık sık (özellikle de notlar ve eklerde) *Philosophia*'ya göndermeler yapıldığı ve bu göndermelerin her işe karıştıklarında, açıkça, bilişsel yaklaşımı tazelemeye yönelik yeni ontolojik potansiyeller tanımlamaya yöneldikleri bir gerçektir.[58] Ayrıca bu aşamada *Etik*'in ilk taslağının da ortaya çıkmış olduğu rahatlıkla söylenebilir (ve de I. kitabın ilk önermeleri ontolojik olarak çoktan temellendirilmiştir).[59] Fakat yine de *Principia*'nın ve her şeyden önce *Cogitata*'nın temsil ettiği temel pasajlar hâlâ belirgindir. Aslında burada Spinozacı düşüncenin gelişiminde çok gerekli olan refleksiyon için verilen mola fark edilebilmektedir; panteist alternatife ontolojik ufuk, eleştirel bir uzantıyı varsayar ve idealist eğilim üzerinde temel bir teorik üstünlüğe sahiptir. Elbette bu aşamada Spinoza'nın teorik olgunlaşmasının süreklilik taşıyan seyrini bozacak bir özeleştiri düzeyi beklememeliyiz. Burada özeleştiri sadece sonuçlara ya da daha iyi bir ifadeyle, varlık teorisine yeniden iliştirilen bilgi teorisinin eksikliğine yönelmiştir: Bu varlığın serili gücüne doğru bir açılışı, sadece ima eden bir düşünce sürecidir. Bu, ilk Spinoza'dan ikinci Spi-

[57] Bu metnin kökenleri ve yayımlanışı üzerine daha fazla bilgi için 9., 13. ve 15. mektuplara bakınız.

[58] Gebhardt'ın yayıma hazırladığı *TdIE* baskısının 24., 26., 28. ve 64. sayfalarındaki notlara bakınız.

[59] 1663 yılından itibaren Spinoza mektuplaşmalarında *Etik* üzerine çalışmaktadır.

noza'ya olan geçişe bir hazırlıktır (bu geçişin gerçekleşmesi değil). İkinci Spinoza'ya dair bir imge verilecekse de, bu sadece üstü kapalı ve varsayımsal bir biçimde olur. (Ayrıca, yakında göreceğimiz gibi, *Etik*'in I. kısmı da bu sınırlar içinde kalmıştır.) Fakat bu eleştirel refleksiyonun, yöntem ve idealist çözüm arasındaki mücadeleye nasıl da hiç gecikmeden uygulandığını vurgulamak gerekir. *Principia* ve özellikle *Cogitata*, yeniden bir alan kurarak felsefenin ontolojik yığınını haklı çıkarır.

Meyer bu geçişi Spinoza çevresi sorunsalının içersinden bir bakışla yorumlar. Önsözde ütopyacı ve devrimci bir Kartezyen karşıtlığının üç temel özelliğini vurgulamıştır: Düşünce ve uzam arasında bir ikiliğin reddi, ruhun bağımsızlığının reddi ve de anlık ve istenç arasındaki özdeşlik. Meyer'in radikalliği Spinoza çevresinin önde gelen dürtüsünü yankılar: hümanist bir temele sahip uç bir ra syonalizm.[60] Meyer, "Hakikati aramanın ve öğretmenin en iyi ve en güvenilir yolunun... Sonuçları Tanımlar, Postulatlar ve Aksiyomlardan" çıkarsamak olduğu gerçeğinin önemini vurgulayarak, bu içeriği yöntemle, programın ona verdiği kurucu gerilimle ilişkilendirir. Zavallı Meyer, elverişli ve muzaffer bir yöntembilimsel sentezin gerçekte ne kadar da uzağındayız! Proje kurucu bir ufuktan koparılmış ve sahip olduğu üretici gerilim idealist bir biçimde boyun eğmiştir. Bu soruna getirilen biçimsel çözüme güvenmek, daha da kötüsü, *Principia*'daki geometrik yöntem edebi bir çareden başka bir şey olmadığından, edebi bir çözüme güvenmek hata olacaktır. Bu, ütopya ve geriliminin sürmesi gerektiği gerçeğinin önemini azaltmaz. Ve durum böyle olduğundan, ontolojik çerçeve de bir uçtan diğerine kat edilmelidir. Yöntem krizinin karşısında, idealizme düşüş karşısında, ontolojide ısrar etmek -önsözdeki içeriğin arka planındakiler bunlar olmalı. Aslında bu felsefenin ve çevrenin paylaştığı umudun makul bulduğu bir durumdur. Ve Spinoza *Principia* ve *Cogitata*'da, taslakları bunlarla aynı zamanda yazılan *Etik*'in ilk önermelerinde, tam da bu alana girer. Fakat bu uzun sürmeyecektir: 1664 ve 1665 yılları arasında Spinoza Rjinsburg'u ve dolayısıyla çevresini kesin olarak terk edip daha geniş bir topluluğun, politik bir cemaatin bulunduğu,

[60] Meyer'in düşünceleri, çalışmaları ve Hollanda kültürüyle olan ilişkisi üzerine bakınız Kolakowski, *Chrétiens sans église*, s. 749-50 ve ilgili kaynakça, s. 729.

Lahey yakınlarındaki Voorburg'a taşınacaktır. Burada ütopya gerçeklikle kozlarını paylaşır. Ve bunu gayet iyi yapar.

Kendi önümüze geçmemeliyiz. Şu anki konumuza geri dönelim. *Principia*'dan neler almalıyız? Descartes'ın *Prensipler*'inin metafizik kısmını yakından takip eden I. kısımda, aslında daha önce *Kısa İnceleme*'de zaten gördüklerimiz dışında pek fazla bir şey yoktur: Yanılgı ve istenç teorileri, özgürlük tanımları ve benzeri şeyler (Ö15 ve Ö1-6)[61] üzerinde ısrarla durulur. Genel akış yönünü ise zaten biliyoruz. Spinoza II. kısımda, Kartezyen fiziğin kavramlarını ne kadar çok benimsediğini gözler önüne serer. Bu Kartezyen kavramlar ve bunların eleştirisi, *Etik*'in II. kitabındaki "fiziğin" temel gelişimlerini önceden tahmin etmek anlamında önemlidir.[62] Yine de bunlara takılır kalırsak, *Principia* okumasından hiçbir şey elde edemeyiz. *Principia*, Spinoza'nın Descartes'la açık bir karşılaşmada, *Kısa İnceleme*'deki başlıca ve temel temaları yeniden ele alışını temsil etmektedir; fakat bu sadece, Spinozacı teorik eksendeki bir bükülme anlamına gelir. Bu bükülme *Cogitata*'da, kırılmalara yol açacak derecede ileri götürülür. Aniden fakat keskin bir çözülmeyle birlikte, teori varlığa doğrudan geri döner ve idealizmin her türlü olanaklı biçimine karşı, bir savaş makinesini harekete geçirir. Özeleştiri görünür hale gelir. Ve de Spinoza'nın eleştirisinin materyalist potansiyelleri bir kez daha gün ışığına çıkar.

Cogitata'da tam olarak ne ele alınmaktadır? *Cogitata*'da başlangıçtan itibaren varlık tanımı merkezi nokta olarak varsayılır. Fakat bu tuhaf bir biçimde gerçekleşir: Bir yanda kendinde varlığın, yani açık ve seçik bir biçimde varlık olarak kavranan, zorunlu ya da ola-

---

[61] Bu konu üzerine bakınız Gueroult, *Spinoza: L'âme*, s. 619-25.

[62] Bkz. Gueroult, *Spinoza: Dieu*, s. 529-56. Ayrıca A. Lécrivain'in muhteşem makalesi "Spinoza et la physique cartésienne: La partie II de Principes," *Cahiers Spinoza*, 1 (1977), s. 235-65; 2 (1978), s. 93-206. G. Gentile'nin *Etik*'in İtalyanca baskısına yazdığı ve fizik alanındaki konuların ele alındığı notlar da genel olarak çok değerlidir ve göz ardı edilmemelidir. Daha genel bir bakış açısından, Spinoza'nın Descartes eleştirisinin geliştiği kültürel ve bilimsel ortam içersinde, bu yıllar ve hemen sonrasında, Spinoza'nın da aralarında bulunduğu bir tanıdıklar çevresinde Spinoza fiziğinin temellerini geliştiren Huygens'in çalışmaları da hatırlanmalıdır. Bu konu üzerine Lécrivain'in notlarının (1, s. 237-41, 244-46) yanı sıra Bernhardt'a ("Infini, substance et attributs", s. 82) ve Gueroult'ya (*Spinoza: L'âme*, s. 557-58) bakılabilir.

naklı varlığın tanımı; diğer yanda ise olumsuz bir tanım vardır; yani gerçek varlık, gerçek olmayan varlıktan, kurgudan, yanılsamadan, aklın varlığından ayrıştırılmıştır. Ve de gerçek olmayan varlıklardan oluşan bu geniş sınıfa, düşündüğümüz, açıkladığımız, imgelediğimiz ve anımsadığımız tüm düşünce biçimleri dahil edilmiştir. Hakiki varlığın kavranışı, bizi varlığı dolaysızlığında kavramaya yöneltmeyen her şeyden radikal bir biçimde ayrılmalıdır. Platoncu ve Aristotelesçi iki ana akım etrafında geliştirilmiş olan bilgi teorisi geleneği doğru aklın huzurunda salt adlar üretir. Bu isimler faydasız değildir. Mevcut halleriyle, bilgi teorisi geleneğinde varsayıldıkları halleriyle pek işe yaramasalar da, kendi tanınmış işlevlerine, gerçek özü niteliksel olarak tanımlama işlevi ve "ortak adlar" (tümel adlar değil, ortak adlar) olma işlevine iade edildiklerinde yararlı hale gelirler. Varlığın birliği ve dolaysız maddiliği başka türlü bir yaklaşıma geçit vermez. Metafizik tarihinde başka hiçbir yerde, tümelin yıkımı, tümelin ve felsefenin kendisinin yıkımı bu safhaya getirilmemişti. Bu sürecin araçları, burada da, büyük oranda, septiklerin araçlarıyla aynıdır fakat bu araçlar bu kez varlığın doluluğu ve dolaysızlığının olumlanması için kullanılmışlardır. Peki bu, en yüksek özün olumsuz tanımını da barındıran mistik bir mekanizma mıdır? Böyle bir soruyu hayır diye cevaplardım.[63] Buradaki düşünce düzeni, *TdIE*'de gördüğümüzle, burjuva çileciliği ve onun pratik gayeleriyle ilişkisi içersinde tanımladığımız mekanizmayla ilkesel olarak aynıdır. Buna ek olarak, bu mekanizmanın şüpheden yola çıkarak "düşünüyorum" Kartezyen olumlamasına varan olumsuz ve eleştirel yola benzediği-

[63] Spinoza üzerine olan yorumlarda, daha önce de gördüğümüz gibi, düşüncesinin ilk aşamasının mistik belirlenimi üzerine güçlü bir vurgu vardır. *Kısa İnceleme*'yle ilişkili olarak, bu vurgunun hangi yollardan haklı olduğunu ve bunun nasıl da dünyanın temellük edilişi ve yeniden örgütlenişine dair burjuva ütopyasının biçimlerinden biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini de görmüştük. Fakat bu erken çalışmalardaki mistik öğeler, Spinoza düşüncesinin değişmez bir özelliği olarak görülmemelidir. Böyle bir şey, Spinoza düşüncesinin dini koşullarının bilgisinden yoksunluğu sergileyen haksız bir önyargı olur. Bu dönemde dini bileşen kültürel düzeyde öylesine yaygındır ki birinin, dönemin düşüncesini kolaylıkla tetikleyen bu bileşenden kendini soyutlaması mümkün değildir. İkinci olarak, Spinoza'da mistik iliştirmeler görünse bile bunlar Barok döneme özgü ve şüpheyi temel alan yöntemin, Şüpheciliğin pozitif tersine çevrilişinden oluşan bir diyalektik içersinde sağaltılmıştır.

ni fakat buradaki süreci harekete geçiren şeyin, ilk baştaki bütün ve tamamlanmış bir varlık varsayımı olduğunu ve bu sürecin, açıkça, her türlü idealist sonucun olumsuzlanmasına yöneldiğini söyleyebiliriz. Bu perspektiften devam ederek *Cogitata*, her türlü bilişsel transandantallığın eleştirisini, bu aşkınlığın ontolojik ya da bir şekilde yüklemlenmiş olan tözselliğini olumsuzlayarak derinleştirir. Öz ve varoluş; gerçeklik ve olanak, doğruluk ve yanılgı gibi özsel olmayan adlardır. Bu adlar, sanki onları bütünsel varlığın salt kipleri olarak tanımlamayan özerk ontolojik belirlenimlere sahiplermiş gibi davrandıklarında bunu görebiliriz (1.2-3).[64] Bir kez daha Spinoza düşüncesinde yaban bir öğe bulmaktayız: işte her türlü tran-

[64] Burası merkezi nokta. Burada Lécrivain'in bazı yorumlarına dönebiliriz ("Spinoza et la physique cartésienne"). Lécrivain Spinoza'nın çalışmalarının bilimsel statüsü nedir, diye sorar. Ve Galileici-Kartezyen matematik geleneğinin fiziksel kavramlaştırmasına ontolojik ve totalleştirici bir temel verme sorunsalını tespit etmek üzerinden devam eder. Spinoza'nın temel problemi, ilk olarak yeni fiziğin ilkelerini, şeylerin tekil özlerinin değerlendirilişine yöneltmektir. İkinci olarak ise problem, sonsuz idesini üretken pozitiflik idesi içersinde çözmektir. Zeno'nun sonsuzluk paradoksunu ortaya atmak artık mümkün olmamalı (I, s. 255). Sonsuz olarak üretken olan ve böylece kendi içersinde yasa oranını kavrayan hareketin etkin bölünemezliği buradaki temel problemdir. İşte ilkenin bireyselleştirilmesi olarak süredurum ilkesinden *conatus* ilkesine, teorinin izlediği hareket budur. "Şeylerin tekil özlerini apaçık hale getirmek temel hedef olarak kalmalı; doğanın herhangi bir yönünü bütünlük olarak görmede ne kadar etkili olursa olsun hiçbir soyutlama bunu saklayamaz ve geri bırakamaz. Şüphesiz Kartezyen mekanizma Spinoza'ya doğanın bilgisinin gerekli bir uğrağı olarak görünmüştür. Fakat bu kabul giderek karmaşıklaşır ve Kartezyen mekanizma doğanın bütününün oluşumuyla bütünleştirilemez, çünkü böyle bir şey nesnel alanın tikelliklerinin, bunlara tekabül eden doğanın bilgisine yüklediği sınırların kabulü demektir" (I, s. 264). Böylelikle bireysellik ilkesi, fizik alanına kinetik ve dinamik bir anlamda, parçaların karşılıklı uyum içersinde birbirlerine tutunmalarına dair Kartezyen yoruma karşıt bir belirlenimle girmiş olur (II, s. 200). "Fakat daha da önemlisi, 161'den 163'e kadar olan sayfalardan şu çıkar ki Spinoza'nın fizik üzerine olan düşünümüne hakim olan şey, görece daha karmaşık bir biçimde, kuralını çifte bir belirlenimin buyurduğu bir dinamiği kavrama projesidir. Bir yanda,... sınırlanmış bir mekaniğin reddi... diğer yanda ise Kartezyen mekanizmayı karmaşık ve diyalektik hale getiren gerçek bir dinamiğin saptanışı. Kısacası, bütün bunlar Uzam yükleminin ifade edilişine göre kipin, sonsuz dolayımsız kiplerle (hareket ve duraklama), sonsuz dolayımlı kiplerin tam ve kesin bir dedüksiyonu anlamına gelir. Öyle görünüyor ki süredurum ilkesinin ifade edilişi ve mekanizmanın kabul edilişi, "*conatus*" teorisinin içsel ifadesel dinamizmiyle ancak bu koşul altında bağdaştırılabilir (II, s. 203).

sandantallığı yıkan tutum (1.4-6). Bir kez daha Spinoza çevresinin gerilimiyle karşılaşırız fakat en sonunda bu gerilim, her türlü Yeni Platoncu ayartmadan, varlığın türümü ve alçalması teorilerinden uzaklaşmıştır. Hayır, varlık kendi içsel, zorunlu geriliminde verilir. Bütünlük ve kiplik arasında hiçbir dolayım yoktur, sadece gerilim vardır; soyut, transandantal bir altakoyma[65] değil, sadece varlığın kendi gerilimi vardır: "Şey ve onun varlığını koruma çabası hiç de gerçekten ayrı şeyler değildir" (I.6). Bu noktada varlığın "süredurumu" kavramı ortaya atılır ve bu kavram, *Cogitata*'nın II. kısmında tam da yaşam kavramına yönelir (II.6).[66] Bu geçiş aşırı derecede önemlidir, çünkü *potentia* nosyonunun ilk yerinde tanımını, *casua sui* işlevinin, kipsel çokluğa ilk materyalist uygulanışını ifade eder ve dolayısıyla kavranan varlığın somut bütünlüğüne dair her türlü transandantal yanılsamanın olumsuzlanması için bir temel sunar.

Di Vona'nın ustalıkla yaptığı gibi,[67] reforme edilmiş Yeni Skolastikten bahsetmeden, *Cogitata*'nın soluduğu kültürel atmosfere dair bir şeyler söylenemez. Fakat hısımlığı ve muğlak belirlenimleri soruşturmaktan daha önemlisi, burada Spinoza'nın karşıtlığının anlamını idrak ederiz. Yeni Skolastikte, devrimci düşünceye reformist bir yerden hakim olunması gerekir: Varlığın sürekliliği, temel transandantalı bir olanak haline getiren analojik bir varlık kavramlaştırması üzerinden dolayımlanır. Sonra, tahakküm imgesinin hiyerarşisi boyunca devam eden kapsayıcı harekete izin veren bir biçim içersinde varlığın düzeni ve önceliği verilir.[68] Spinoza'nın cevabı açıktır: olanak kavramının ta kendisi olumsuzlanır, çünkü her türlü

---

[65] Altakoyma (subsumption): Bir kavram altına koyma, bir kavram altında toplama. Bireylerin türler, türlerin cinsler altına konması. (Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., 1988).

[66] Spinoza düşüncesinde Galileici fizikten öğeler bulunduğu varsayımı üzerine, diğer birçok isim arasından Deleuze ve Gueroult'ya bakılabilir. Bu konunun geliştirilmiş hali için Gueroult, *Spinoza: Dieu*, s. 557-61. Spinoza'daki biyolojik model için H. Jonas, "Spinoza and the Theory of Organism," *Journal of the History of Philosophy*, 3 (1965), s. 43-57; ve F. Duchesneu, "Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant," *Cahiers Spinoza*, 2 (1978), s. 241-85.

[67] Di Vona, "B. Spinoza," s. 569-70. Ayrıca Freudenthal ve Dunin-Borkowski'nin Skolastik düşüncenin etkisi altında yazılmış olan çalışmalarına bakınız.

[68] Bkz. P. Di Vona, "Scolastica dell'età post-tridentina e nel Seicento", *Storia della filosofia*, der. Dal Pra, C. 7, s. 755-77. Ayrıca Carlo Giacon'un çalışmalarına bakınız.

analojik varlık kavramı olumsuzlanmıştır. Varlık tek anlamlılıktır. Bu tek anlamlı varlık, bilgi alanında analojik varlığa çevrilemez; fakat bilgi alanında tek anlamlı olması da olanaklı değildir. Diğer bir deyişle, doğru bir çözümleme bize sadece ontolojik alanda ve bu yüzden de bütünlüğe olan bağlılığında anlamlı olan, tek anlamlı olarak belirlenmiş bir varlık verir. Bilgi alanında ise çift anlamlı olarak sunulur: Hiçbir türdeşlik olanağına geçit vermez. Öyleyse burada, II. kısımda, açığa çıkan gerilim ancak pratik alanında çözülebilir: Böyle bir ontolojik belirlenimin içersindeki güce (*potentia*) ait alanda. Spinoza, tek bir hareketle, hem Skolastik analojik varlık temsilini, hem de idealist tek anlamlılık temsilini; hem iktidar (*potestas*) imgesinin Yeni Skolastikçi reformizmini, hem de Kartezyen düşünce ve idealizmin dönüşüm sorumluluğundan kaçışını yıkar.

İşte bu noktada Spinoza çevresine ait olan ütopyanın en yüksek ifadesiyle karşılaşırız.[69] Bu ifade, *Kısa İnceleme*'deki yaklaşımın ve *TdIE*'deki idealist kaçışın gösterdiği belirsizlikten sonra, *Cogitata*'da en açık ve en olgun biçiminde yeniden formülleştirilmiştir. Ütopya *Cogitata*'da varlığın ve kipliğin, tek anlamlılığın ve çift anlamlılığının ontolojik paradoksu biçiminde yeniden tanımlanır. Bu *Etik*'in ilk aşamasında bulacağımız gerilimle aynı cinsten bir gerilimdir. Burada, elbette, temele daha az rötuşlar yapılmıştır fakat bu ontolojik paradoksun kökenlerini ve bunlara ilerde yapılacak olan rötuşları kavramak aşırı derecede önemlidir. Temel türeyimsel uğrak, tümelin

[69] Lécrivain "Spinoza et la physique cartésienne" makalesinde, Spinoza'nın fizik sorununu ele alırkenki politik güdülerini ısrarla vurgulamıştır: "Spinozacı projenin temel olarak epistemolojik değil, etik-politik bir doğaya sahip olduğunun farkında olarak başlamak gerekir" der (I, s. 247). Ve Spinoza fiziğinin bu kritik temelinin, olgun dönem politik teorisinin gelişimi için esas oluşturacağını belirtir (C. 2, s. 204-6). Spinozacı siyaset, aslında, organik ya da organikçi bir siyaset kavramlaştırmasına -sinerjik toplumsal karakteristiklerin sezgisine- dahil olan bir dizi niteliksel tür öğesi (uzam, sayı, süre, vb) saptamaya girişir. Demokrasi, Spinoza'da mükemmel bir denge, dolayısıyla Spinozacı fiziğin başarısı olarak ortaya çıkar. Lécrivain'in savı oldukça tartışmalıdır, fakat bu durum fiziğe ilişkin bu yaklaşımın Spinozacı siyaseti tanımlamada önemsiz olmasından değil, bu yaklaşımın (aşağıda ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız gibi) düzen ve denge mitini kapsamamasından kaynaklanır. Lécrivain'in görüşleri Spinoza çevresine ait mitin mevcut durumunu karakterize etmede özellikle değerlidir. Lécrivain bu noktada haklıdır ve onun bu çalışması bizim epistemolojik modelle politik (ya da daha iyi bir ifadeyle etik-politik) model arasında uzayan sürekliliği kavramamızı sağlar.

adcı, ampirist ve bazen de kuşkucu eleştirisinden, yani, bilgi teorisiyle gerçeklik arasındaki ağı tekrar onarmak isteyen her türlü bilişsel tarzın eleştirisinden oluşur gibi gözükmektedir. Öyleyse tümelin eleştirisi, burada, Spinozacı çözümlemenin kendi türeyimsel hareketindeki merkezi geçişi temsil eder. Bunun yanı sıra Descartes'ın, Kartezyen karşıtı bir biçimde tekrar canlanması da önemlidir. Çünkü sonuç olarak kuşku mekanizması bilginin idealist temeli için değil, varlığın kavranışına geçiş için kullanılmaktadır. Rasyonalist yöntem materyalist yöntemce içerilir; özellikle de bütünlük ufkuna yerleşir. Ve sadece gerçek bir *potentia* kavramı, yegâne dolayımı varlığa içsel olan ve böylelikle de dolayım değil, bir gerilim, varlığın yaşam biçimi olan dolayımı kurar. Elbette burada *potentia* çözümlemesi henüz gelişmemiş, sadece temeli oluşturulmuş, ortaya atılmış fakat çözülmemiştir. Daha ileriye gitmek gereklidir. Bu paradoksu gerçekliğin içine atmak, onun kurucu figürünü ve kuvvetini tanımak ve bu yol boyunca, krizini sınamak gerekir. Ve bu krizle birlikte geleceğin felsefesinin olanağı da ortaya çıkar.[70]

[70] J. Elster, *Leibniz and the Development of Economic Rationalism* (Oslo, 1975)'de, Spinoza felsefesini kapitalist ideoloji içersinden incelemeye dair her türlü olanağı yadsıyarak, Spinoza'dan sadece tesadüfi bir biçimde bahseder. Aslında Elster'in bu iddiası onun tümüyle, kapitalist ruhun (ki Elster bu ruhu esas itibarıyla yatırım ruhuna indirger) gelişimine dair nesnelci bir görüşe bağlı olmasından kaynaklanır. Elster'e göre kapitalist ruhu herkesten daha iyi sezebilen yazar Leibniz'dir. Elster, Leibniz sisteminin çoğulcu dinamiğini ve bu sistem içinde barınan çoğaltma ilkelerini tanımlar. Bu iddia belki de doğrudur. Fakat yine de bu nesnelliğe bir dizi antagonizmanın, sürekli bir kriz olanağının nüfuz ettiğini ve bu bağlamda Spinoza felsefesinin, kapitalist fenomonolojinin karmaşık bütünlüğünü ele almada çok daha yetkin olduğunu söyleyebilirim.

3

İLK TEMEL

Bir İlke Olarak Sonsuz

Varoluş sorun değildir. Varlığın dolayımsızlığı kendini saf anlığa, sorunsal olmayan bir biçimde açar. Aslında varoluş bir tanım gerektirmez. O varlığın kendiliğindenliğidir. Felsefe, bir olumlamalar sistemi olarak felsefe, varoluşun iç içe geçmiş ağlarını doğrudan ve dolaysızca açığa vurduğu oranda, varoluşu olumlar. Fakat varoluş her zaman niteliklidir ve her varoluş özseldir; her varoluş var olur, yani öz olarak var olur. Varoluş ve öz arasındaki ilişki asıl ontolojik biçimdir: başka türlü ifade edilemeyecek adlar arasındaki, onları birleştiren ağın belirleniminde biçimlenen ilişki ve gerilim. Şey ve töz temeldir. Varlığın bu karmaşası, içinde yaşadığımız öğedir, her şeyin ondan dokunduğu kumaştır. Fakat varoluşun tüm uğrakları bütünüyle belirli olduğu zaman, her şeyi belirsiz bir yoldan kavramak olanaksızdır. Varoluşu bütünlük olarak belirlemek, onun sonsuzluğunu, belirli ve olumlu bir sonsuzluğu, tam da bütünlük olan bir sonsuzluğu kavramak demektir. Daha ileri bir ontolojik düzeyde fakat öncüllerle tam bir tutarlılık içersinde ise varoluş, varlığın bütünlük olarak tasavvur edilen kendiliğindenliğidir. Varoluşsal ağlar bu bütünlük içersinde, belirlediği ilişkilerin sonsuz dizisinde, mutlak şeyde veya tözde sonuca varır. Varlığın sonsuzdaki bu kapanışı bir süreç değil, sonsuzun kendisinin olumlu özündeki bir üretimidir. Gerçeklik her zaman için sonsuz belirlenime yönlenmiştir fakat bunun tersi de doğru olmalı: Sonsuzluğa doğru olan bu eği-

lim, kendini üretilen şeylerin çoğul belirlenimi olarak ifade ederek, sonsuzdan bölünebilir olan anlaşılmaksızın, kendini tersine çevirebilmelidir. Ontolojik bütünlük, gerçekliğin kendiliğinden ifadesinin bitiş noktasıdır; gerçeklik, sonsuz bütünlüğün kendiliğindenliğinin ürünüdür. Varoluşun kendiliğindenliğine, üretimin kendiliğindenliği denk düşer. Tekil varoluşun ve bütün varoluşun, üretim ağında olduğu kadar ifade gerilimindeki kendiliğinden ve tamamlanmış denkliği, felsefenin başlangıcı ve sonudur.

Felsefe konuşur, çünkü varlık dilsiz değildir. Felsefe yalnızca varlık dilsiz olduğunda suskundur. *Etik*, I, Tl: "Kendinin nedeninden özü varoluş içereni ya da doğası var olandan başka anlaşılamayacak olanı anlıyorum." T3: "Tözden kendinde olanı ve kendisi yoluyla kavrananı, başka bir deyişle kavramı, ondan çıkması gereken başka bir şeyin kavramını gerektirmeyeni anlıyorum." T5: "Tanrı'dan mutlak olarak sonsuz olanı, başka bir deyişle her biri bengi ve sonsuz olan özleri anlatan yüklemler sonsuzluğundan oluşan tözü anlıyorum." T8: "Bengilikten, bengi şeyin salt tanımından zorunlulukla gelen olarak kavrandığı sürece, varoluşun kendisini anlıyorum."[1] Varlık kendinin zorunlu denkliklerini anlatır. Varlığın yuvarlaklığı, Tanrı'da olduğu kadar şeyde de tamdır; bunu en iyi bengilik ifade eder. Dönemin diğer tüm felsefelerinin aksine, Spinoza'nın felsefesi tanımla başlar: gerçek tanım -varlık konuşur, felsefe gerçek bir bağı açıklar; türeyimsel tanım -varlık üretkendir, felsefe varlığın üretkenliğinin biçimini izler; sentetik tanım –varlık mantıksal olarak bağlantılıdır, felsefe bunu ardışık sentezler yoluyla keşfeder ve serimler.[2] Tanımlar listesini bir dizi ontolojik sav takip eder. Aksiyomlar ontolojik akıl yürütme için bir formüller listesidir. A1: "Var olan her şey ya kendinde ya da başkasındadır." A2: "Başkası yoluyla kavranamayan, kendisi yoluyla kavranmalıdır." A3: "Verili belirli bir nedenden, etki zorunlu olarak gelir; ve aynı şekilde, eğer belirli bir neden yoksa, bir etkinin gelmesi olanaksızdır." A4: "Etkinin bilgisi, nedenin bilgisine dayanır ve onu içerir." "A5: Birbirleriyle

[1] Birkaç değişiklikle birlikte burada Curley'in *Etik* çevirisinden yararlanıyoruz.

[2] Bununla ilgili olarak M. Gueroult, *Spinoza: Dieu* (Paris,1968), I, s. 25-26, 33, 35. Bu sayfalar Spinozacı yönteme has bu karakteristiklerin, özellikle de Descartes ve Hobbes'un yöntembilimsel pozisyonlarıyla karşıtlık içersinde gösterildikleri yerlerdir.

ortak hiçbir şeyi olmayan şeyler, birbirleri yoluyla anlaşılamazlar ya da birinin kavramı diğerinin kavramını içermez." A6: "Hakiki ide nesnesiyle bağdaşmalıdır." A7: "Var olmayan olarak kavranabilenin özü varoluş içermez." Tanımlar şeyleri, tözleri konuşur; aksiyomlar da tözleri gerçek, genel ve sentetik bir tarzda kuran ontolojik ilişkilerin formel teorisini barındırır. Aksiyomlar, işlevsel düzenleme, formel bağlar ufku olmaktan ziyade, bir motor, tözsel bir dinamizmdir. İçinden hareketin kurallarını çıkarttıkları yaşayan bir gerçekliği kazarlar:

> Demek ki bir tanım -bu tanım doğru olmalıdır ve de bir tanım, sadece şeylerin özleri ve duygulanımlarıyla ilgili olduğu halde bir aksiyom ya da önerme daha ileriye, bengi hakikatlere de açılabildiğinden, sırf bu yüzden, aksiyom veya önermeden farklı olmalıdır- ya bir şeyi anlığın dışında bir şey ya da kavradığımız veya kavrayabileceğimiz bir şey -burada da doğru olarak kavranılması gereken bir aksiyomdan ya da önermeden, kendisinin sadece kavranmaya gereksinmesi sebebiyle farklı olmalıdır- olarak açıklar. (9. mektup)[3]

Aksiyomu tanımdan ayırabiliriz çünkü aksiyom, tanımı, hakikate yönelmiş dinamik bir ilişkide genişletir. Böylece varlığın yuvarlaklığı, gerçek ve mantıksal olan bengi bir dinamizmin döngüselliğini kavrar.[4]

Ve *Etik* başlar, *in medias res.*[5] Demek ki onun soyut bir biçimde temele ait ritmi sadece görünüştedir. *Etik* hiçbir zaman bir başlangıç, bir başlama felsefesi değildir. Fakat Hegel'in, *Etik*'in açılış tanımlarına verdiği sinirli tepkiden bu yana,[6] çağdaş felsefe, başlangıç fel-

---

[3] Bkz. 4. mektup.

[4] Gureoult (*Spinoza: Dieu*, s. 90 vd.) haklı olarak bu aksiyomlarda farklı türlerden, farklı kökenlerden ve farklı mantıksal değerlerden önermelerin bir araya toplanmış olduğunu vurgular. Şurası açıktır ki burada sadece aksiyomların sistematik karakterini fark etmiş oluyoruz, başka bir şey değil.

[5] Lat. "*Araç olan şeylere doğru*" (ç.n.)

[6] G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, der. G. Lasson (Leipzig, 1973), C. 4, s. 165; *Science of Logic*, çev. A. V. Miller (Londra, 1969), s. 537 [*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1991].

sefesinin olumsuzlanmasından, diyalektik felsefe veya kriz felsefesi olarak iki değişik biçimiyle dolayım felsefesini anlamıştır. Başka bir deyişle, eklemleme bütünlüğün karşısında, bütünlüğün temeli olarak, üstünlük elde etmiştir; kendiliğindenlik düşünülemezdir bile. Spinoza'da başlangıç yoktur; yani, kozmoloji peşindeki bütün felsefeleri kuran mitsel düşünce artığı Spinoza'da yoktur. Fakat aynı şekilde hiçbir dolayım izi de yoktur. Spinoza felsefesi, her zaman için, varlığın daha tözsel düzeylerinde artan bir yoğunlukla kendini yeniden üreten saf bir olumlamadır. Bu felsefe, bu aşamada, metnin oluşumunun bu seviyesinde, bütünleyen bir kendiliğindenlik felsefesidir. Metnin bu düzeylerini filolojik yönden ayırt etmek nerdeyse imkânsızdır;[7] fakat yine de tanınabilirler: Bunlar 1661 ile 1663 yılları arasında oluşturulan ve bu taslakta en erken 1665 yılında mükemmelleştirilen ilk *Philosophia*'nın yapısına ve yayıma hazırlanış çalışmalarına denk düşer.[8] Bu taslak, tamamlanmış formülleştirmelerin, Spinoza çevresinin ve Spinoza'nın kendisinin dönem çalışmalarının panteist sentezlerinin tanınabildiği ilk taslaktır. Fakat bu panteizm, temelden bir sarsılma geçirmiştir bile: Hollanda'daki felsefe tartışmalarının tarihsel belirlenimlerine ampirik olarak atfedilebilecek her türlü artığın kökü kurutulmuş, ontolojik temelin yoğunluğu özsel ve niteliksel bir sıçrama gerçekleştirmiştir. Bu niteliksel sıçramayı geometrik yöntem, geometrik yöntemin ilk defa tam ve radikal bir biçimde uygulanışı, içsel tamlığını yıkmadan önermelerde bütünlüğü düzenlemenin yöntembilimsel olarak yapılanmış olanağı zorlamıştır. Bu nedensel ve üretken yöntem ne tek yanlı, ne de tek yönlüdür; varlığın tek anlamlılığının ürettiği çok yönlülüğe karşılık gelir. Böylece varlığa, onu kuran ilişkilerin, varlık bengi ve değiş-

[7] Giovanni Gentile *Etik*'in (Floransa, 1963) İtalyanca baskısına yazdığı önsözde bu görüşü belirtir. Ayrıca F. Alquié'nin benimsediği konuma da bakınız: *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* (Paris, 1958).

[8] Felsefi materyali yeniden toparlayan Gueroult (*Spinoza: Dieu*, s. 14-15 ve not), (Bouwmeester'e 1665 yılında yazılan 25 numaralı mektupta belirtildiği kadarıyla) *Etik*'in ilk taslağının şu şekilde tasarlandığına inanır: I. ve II. bölümlerin içeriğini toparlayan bir giriş: *de Deo* ve *de Natura et Origine Mentis* ya da aslında Metafizik; son taslağın II. ve IV. bölümlerine denk düşen I. bölüm: ruhun esareti ya da aslında Psikoloji; eserin son halinin V. bölümüne denk düşen ruhun özgürlüğü üzerine olan II. bölüm ya da aslında Etik.

mez olduğu için tersine çevrilebilir ve değişken olan ilişkilerin yuvarlaklığı aracılığıyla, tüm yönlerden yaklaşabiliriz. *Philosophia*'nın ilk düzeyi, filolojik eleştiri açısından ayrıştırılamaz olsa bile, teorik açıdan teşhis edilebilir durumdadır: Bu düzey, panteizmin mutlak ontolojik ve yöntembilimsel radikalliğinin sistematik bir ifadesine denk düşer. *Philosophia*'nın ilk düzeyi varlığın, tözün, sonsuzun ve mutlağın; üretken merkeziyet, tek anlamlı ilişki ve kendiliğindenlik olarak savunusudur. Sistem ilişkiler bütünlüğüdür; ya da daha iyi bir ifadeyle, bu tam anlamıyla bir ontolojik ilişkidir.

Buna hâlâ bir şey ekleyebiliriz: Bir metin olarak *Etik*, yekpare bir sunum olmanın çok uzağındadır. Bununla *Etik*'in bütünlüğe sahip olmadığını, diğer bütün karmaşık felsefi metinler gibi, farklı farklı yapılanmış ve eklemlenmiş birçok düzeyi içinde barındıran bir çalışma olduğunu ima ediyorum.[9] *Etik* sadece mekânsal bir boyuta, farklı şekilde örgütlenmiş ve farklı içsel ilişkilerce kuşatılan farklı düzeyler yapılanmasına değil, aynı zamanda zamansal bir boyuta da sahiptir: Taslakları 1661-1665 ve 1670-1675 yılları arasında uzanan iki ana dönemde yazılmış olsa da, *Etik* bir ömür çalışmasıdır. Fakat bu ömür sadece bir filozofun ömrü değildir, aynı zamanda varlığın olgunlaşması ve onun kendi içsel üretkenliğindeki gelişim ritmini bulan sorunsal bir ardışıklığa yerleşmesidir. *Etik*, Spinoza'nın teorik-pratik deneyimi içersinde, felsefi bir *Bildungsroman* sayılabilir ve teorik *Darstellung*'un[10] değişimleri bunun üzerine eklenmiştir.[11] Spinoza'nın *Etik*'i, içindeki farklı kuramsal düzeylerin, özgürleşecek öznenin

---

[9] *Etik*'in yapısal çözümlemesini yapma yönünde çeşitli girişimler olmuştur. Bunların en cesuru A. Matheron'un girişimidir: *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris, 1969); ki ilerde göreceğimiz gibi bu çalışma oldukça ilgi çekici öğeler taşımaktadır.

[10] *Bildungsroman:* İlk örneği Goethe'nin *Wilhelm Meisters Lehrjahre* olarak kabul edilen ve muhtemelen bu yüzden türünün adı Almanca kalmış olan ve en yetkin örneklerine on dokuzuncu yüzyılda rastladığımız büyüme-bilinçlenme-kimlik edinme romanlarına verilen addır. [Parla, Jale, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İletişim, 2000] *Darstellung:* Alm. İmge (ç.n.)

[11] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, 1968)'a yazdığı önsözde "*Etik* için formel bir çalışma planı" çıkarır ve "bu planın gerçekleştirilmesinde notların rolünü" gösterir (s. 313-22). Notların (pozitif, açık ve taşkın) felsefi niteliğinin formel bir çözümlemesi bizi şu sonuca götürür: "Öyleyse bir arada iki *Etik* vardır; birisi sürekli bir önermeler, tanıtlamalar, sonuçlar dizisi ya da akışından, süreksiz olan diğeri ise kırık çizgi ya da yanardağ sırası biçimindeki notlardan

kaçınılmaz ve mutlak varoluşundan başlayıp, onun praksisinin seyrini ontolojik olarak yaşayarak, praksisin her ardışık geçişinde, teoriyi yeniden sunan bir özgürleşme seyrini tarif ettiği, modern bir İncil'dir. Böylece *Philosophia*'nın ilk düzeyi varoluşun, öz olarak, güç (*potentia*) olarak ve bütünlük olarak varoluşun olumlanışıdır. Daha sonraki geçişler ya da daha açık bir biçimde 1670'lerdeki geçiş, yeni sorununu kendisi kuran bir varlığın içsel tarihini izler.

Bu nedenle başlangıçta, ilkesel olarak, bütünlük vardır, sonsuz vardır. Fakat bu, kelimenin gerçek anlamıyla bir başlangıç değil, sadece bir çıkış noktasıdır.[12] Aslında *Etik*'in I. kitabındaki ilk sekiz önerme, sadece tözün bütünlüğünü açığa çıkarır ve temele ait bir ilke, bir başlangıç değil, döngüsel karmaşıklığı içersindeki ontolojik sisteme ait bir şemadır. Spinoza bu sekiz önermeyi ya da bunların bir kısmını Oldenburg'a gönderip, ona şu yorumları sunar:

> O halde, her biri sonsuz olan ya da kendi türünde yüce kusursuzluğa sahip olan yüklemlerden oluşan Tanrı'dan (T1) kısaca bahsederek başlayacağım. Bu noktada yüklemden, (T2) kendisi yoluyla ve kendinde kavrananı ve böylelikle kavramı başka bir şeyin kavramını içermeyeni anladığım fark edilmelidir. Örneğin, Uzam kendisi yoluyla ve kendinde kavranır fakat hareket böyle değildir. Çünkü hareket başka bir şeyde kavranır ve kavramı Uzamı içerir. Tanrı'nın doğru tanımı, Tanrı'dan, yüce olarak kusursuz ve mutlak olarak sonsuz olan Varlığı anlamamızdan dolayı açıktır. Buna ek olarak bu tanımdan yola çıkarak böyle bir varlığın var olduğunu tanıtlamak kolaydır. Burası yeri olmadığı için

---

oluşmaktadır. Biri, amansız bir insafsızlıkla bir yönetim terörünü temsil eder ve *durumları* teşhis etmeyi ve pratik sonuçları hiç dert edinmeyip salt *kuralları* oluşturarak bir önermeden diğerine ilerler. Öteki *Etik* ise kendini "işte durum bu" diye ifade ederek yüreğin tüm öfkesini ve neşesini biraraya getirir; pratik neşeyi ve kedere karşı pratik mücadeleyi tanıtlar. Bu anlamda Etik çifte bir kitaptır. Sadece notlar üzerinden giderek, birincisinin altında gizlenmiş duran *Etik*'i okumak ilginç olacaktır" (s. 318).

[12] İtalyanca'da *principio* hem "ilke" hem de "başlangıç" anlamına gelir. Burada Negri bu iki anlamı birbirinden ayırır: Spinoza felsefesi, sonsuzu bir ilke olarak görse de bu onun bir başlangıç felsefesi olduğu anlamına gelmez. [İngilizce'ye çevirenin notu]

> tanıtlamanın üzerinde durmayacağım. Fakat sizin (uzam ve düşünce arasındaki gerçek ayrımı gözeten) ilk sorunuzu gereğince cevaplayabilmek için, burada şunları belirtmeliyim: (Ö1) Bu iki töz tüm özlerinde ayrı olmadıkça, doğada var olamazlar; (Ö2) Bir töz üretilemez, var olmak onun özünde vardır; (Ö3) Her töz sonsuz veya kendi türünde yüce olarak kusursuz olmalıdır. Bunları bir kez tanıtladıktan sonra, (eğer Tanrı'nın tanımıyla ilgileniyorsanız) neyi amaçladığımı kolaylıkla görebileceksiniz. (2. mektup)

O halde bütünlük, tözsel bileşenlerinin tamamlanmış döngüselliği biçiminde verilidir. Bunlar, yalın şeyden Tanrısallığa kadar varlığın her düzeyinde yeniden görünen figürlerdir. Sonuçta bütün bu tanımlar karmaşası, bir öz ufkuna, bölünmemiş, gerçek ve sonsuz bütüne aittir. Bütünlük, bölünmemişlik biçiminde verilmiştir; bölünmüş bir bütünlük hayal etmek nasıl mümkün olabilir? T3: "Töz'den kendinde olanı ve kendisi yoluyla kavrananı, başka bir deyişle, kavramı ondan çıkması gereken başka bir şeyin kavramını gerektirmeyeni anlıyorum." Ö6: "Bir töz başka bir töz tarafından üretilemez." Öyleyse bütünlük, dolaysız varoluş olarak verilmiştir; onun dolaysız biçimde var olmayacağı nasıl hayal edilebilir? "Böylece, birinin tözün açık ve seçik, başka bir deyişle, hakiki idesine sahip olduğunu fakat yine de böyle bir tözün var olup olmadığından şüphelendiğini söylemesi, o kişinin hakiki bir ideye sahip olduğunu fakat yine de bu idenin yanlış olduğundan şüphelendiğini söylemesiyle aynı şey olacaktır" (Ö8n2). Bütünlük sonsuz olarak verilmiştir; zaten bütünlük nasıl sonlu olabilir ki? "Sonlu olmak, gerçekte, kısmen bir olumsuzlama ve sonsuz olmak da bir doğanın varoluşunun mutlak olumlanışı olduğuna göre, salt Ö7'den şu çıkar ki, her töz sonsuz olmalıdır" (Ö8n1). Bütünlük tözdür (Ö7: "var olmak tözün doğasına aittir"); eğer töz özün ve varoluşun ilişkisi ise, bütünlük de, kendinin nedeni olan özün, 1. tanımın daha önce öne sürdüğü bu üretken özün sonsuz mevcudiyetinin olumlanışıdır. "Töz başka bir şey tarafından üretilemez; demek ki töz kendinin nedeni olacaktır, yani, özü zorunlu olarak varoluşu içerir ya da var olmak onun doğasına aittir" (Ö7tan). Demek ki varoluş şüphe götürmezdir; öz onun nedenidir. Böylece ilk geçiş ortaya konulmuş olur: varoluşun öz olarak tanımı ve özün üretkenlik, bütünlüğe yönelmiş gerilim olarak tanımı.

Fakat bu geçiş kesin bir sonuca varmaz. Elbette bu çıkışın gücü, bu andan itibaren kapanmak, incelemenin önünü kesmek ister gibidir. Argümanlardaki tekil noktalar ne zaman mutlağa değse, Spinoza'da, bu noktaların ontolojik olarak tamamlanmış ve teorik olarak gerçekleştirilmiş nihai deneyimler olduğunu düşündüren açık bir heyecanlanma görülmesi normaldir. Keşfin şaşkınlığı büyüleyicidir. Ve kapanış, aynı zamanda bir açılıştır da. Bu açıdan bakılırsa yöntemin diyalektik olduğu söylenebilir. Fakat meseleyi karıştırmamalı: Yöntem yalnızca, varlığın çok yönlülüğüne, genleşmesine, kavramın yaygın ve kudretli doğasına dayandığı için diyalektiktir. Öyleyse bu yöntem aslında diyalektik yöntemin tam tersidir. Varlığın tamlığının kapandığı her yerde, yöntem açılmaktadır. Burada, şimdi, açılmak için zorlanmaya gereksinim duyar: bir hareket kuralı, aktüel bir bağlantı tanımı ya da en azından bir bağlantı olanağı ister. Yöntemin büyüleyici niteliği incelemenin önünü kesemez. Çıkışın yüce boyutu, bütünlük kazısını engellemek zorunda değildir. Tersine, varlığın kendiliğindenliğinin bu ilk tanımları, tam da tözü bütünlük olarak sundukları anda, güçlü bir içsel gerilimi de ifade ederler. Alternatifler (*casua sui*-başkasınca nedenlenen, özgürlük-zorunluluk, sonsuzluk-sınırlama, bengilik-süre), yöntembilimsel anlamda olsa bile, pozitif kutbun olumlanışının beraberinde negatif kutbun olumsuzlanışını taşımazlar. Her olumlamanın bir olumsuzlama oluşu bölünmezlik ilkesinin değil, güç (*potentia*) ilkesinin bir işlevdir. Ya da daha iyi bir ifadeyle, bölünmezlik ilkesine, gücün ontolojik bir dinamiği olduğu ölçüde aittir. Pozitiflik ve negatiflik arasındaki ilişki, varlığın kendiliğindenliği içersinde, gücü örgütleyen bir gerilimdir. Ö9: "Şeyler ne denli gerçekliğe veya varlığa sahipse, o denli çok yüklem onlara aittir." İşte Ö8'nin tam açıklaması: ilk ontolojik geçişteki yoğunluk gebeliğinin en ileri aşamasına vardığında, "her töz zorunlu olarak sonsuzdur."

Kendiliğindenlik ve örgütleme temalarına çok geçmeden tekrar döneceğiz, çünkü ele alınması gereken birçok sorun var. Fakat şimdi metne, *Etik*'in ilk kitabına geri dönelim. Spinoza ilk sekiz önermede töz kavramını had safhadaki özsel yoğunluğuna kadar geliştirdikten sonra, tözün dile getiriliş sorununu (Ö9 ve Ö10) ortaya atar fakat bunun ardından da öz, sonsuzluk ve de Tanrısallık konularını (Ö11-Ö15) yeniden ele alır. Dile getiriliş sorununun ilk önermeler grubun-

da belirişi önemsiz değil, ne var ki sınırlı bir olaydır. Diğer bir ifadeyle, bu önermeler dile getiriliş olanağının, varlığın bütünlüğünün ilk yapısında zaten var olan bir şey olduğunu vurgular. Bu bütünlüğün ve onun gelişiminin dinamikleri sorunu (ya da yüklem sorunsalı), ancak argümandaki kısa bir dolambaçtan sonra tam anlamıyla ele alınır. Aslında bütünlüğün dinamikleri sorunsalı, güç (*potentia)* kavramının, varlığın öz-temeli ilkesi gibi sadece kendi yeğin bağı içersinden değil (ki bu ilk on beş önermeye kadar böyledir), farklı gerçeklik düzeylerini dile getirme ilkesi gibi (Ö16'dan Ö29'a kadar) kapsamlı bağı içersinden de var sayılmasını gerektirir.[13] Zira burada, ilk on beş önermede, yüklem ve dile getiriliş konuları, yalnızca bütünlüğün kurucuları olarak ortaya konmuşlardır. Tanrı'nın adları sorunu olarak yüklem konusu, varlığın yoğunluğu içinde çözülmüş ve geri kalan her şey bir kenara bırakılmıştır. Dile getiriliş, aslında başka bir yere taşınmıştır. Varlığını sürdürür, bir olanak olarak olsa bile.

Bizi bu olanak ilgilendirir. Bütün varlığın tamlığının, aslında her defasında varlığın çok yönlülüğü olduğunu gösterir. İlke olarak sonsuzluk, aktif bir ilkedir. Onun bölünmezliği varlığın tüm biçimlerinin olanağıdır. Bu noktada aksiyomlara bütünlüğün çeşitlemelerini, bütünlüğün üretkenliğine ait bu figürleri vurgulama görevi verilir. Bizi Tanrısallığa taşıyan varlığın bu zinciri, bütün olanakların toplamı olarak bize varlığın merkeziyetini gösterir. Ö11: "Tanrı ya da her biri bengi ve sonsuz özü ifade eden sonsuz yüklemden oluşan bir töz, zorunlu olarak var olur." Spinoza'daki Tanrı'nın varlığının tanıt-

[13] Bu önermeleri bu bölümün ikinci altbölümünde ele alacağız. Yine de Gueroult'nun (*Spinoza: Dieu*) *Etik*'in ilk kısmı için çıkardığı şemayı akılda tutmakta fayda var. İlk on beş önermede Tanrı'nın özü kurulmaktadır ve bu önermeler kendi içinde iki bölüme ayrılır: (1) Tanrı'nın özünü oluşturan öğelerin dedüksiyonu, yani tek bir yüklemin içeriğinin bilinişi (Ö1'den Ö8'e); (2) Tanrı'nın özünün, tek bir yüklemin içeriğinin, bölünmez ve biricik olan bir yüklemler sonsuzluğundan oluşan bir içeriğe eklenmesi yoluyla inşası (Ö19'dan Ö15'e). Ö16'dan Ö19'a kadar olan bölüm ise Tanrı'nın gücünün dedüksiyonuna ayrılmıştır ve burası da kendi içinde iki bölüme ayrılır: (1) Tanrı'nın neden ya da *natura naturans* olarak dedüksiyonu (Ö16'dan Ö20'ye); (2) Tanrı'nın etki ya da *natura naturata* olarak dedüksiyonu (Ö21'den Ö29'a). Üçüncü kısımda ise Tanrı'nın, kendi özünün ve gücünün bir özdeşliği olarak dedüksiyonu yapılır; etkilerinin ve bu etkilerin üretim biçimlerinin bu özdeşliği takip eden zorunluluğu ortaya konur.

ları, aksiyomların tözsel uygulanışından ve bu nedenle varlığın sonsuz zenginliği ve çok yanlı yoğrulabilirliğinin tanıtlarından, onun kusursuzluk derecesiyle birlikte artan zenginliğinin tanıtlarından başka bir şey değildir. "Var olabilme bir güç olduğundan, bundan şu çıkar ki, bir şeyin doğasında ne denli gerçeklik varsa, o şeydeki var olma gücü de o denli çok olur. Buna göre, mutlak olarak sonsuz bir Varlıkta ya da Tanrı'da, mutlak olarak sonsuz bir var olma gücü vardır. Bu nedenle bu Varlık ya da Tanrı mutlak olarak var olur" (Ö11n). Fakat burada bölünemezlik paradoksu hâlâ mevcuttur (Ö13): "Mutlak olarak sonsuz olan bir töz bölünemezdir." Tanıt: "Eğer bölünebilir olsaydı, bölüneceği parçalar mutlak olarak sonsuz tözün doğasını ya taşıyacaklar ya da taşımayacaklardı. Birinci durumda aynı doğaya sahip birden çok töz olacaktı ki, bu saçmadır. İkinci durumdaysa mutlak olarak var olan tözün varlığı son bulabilirdi ki, bu da saçmadır." Sonuç: "Bundan (bu önermelerden) şu çıkar ki, hiçbir töz ve dolayısıyla hiçbir cisimsel töz, bir töz olduğu sürece bölünebilir değildir." Fakat bu, bir kez daha, varlığın döngüselliğinin, onun tam ve bütün üretken dile getirilişinin tanımına yönelmiştir. Ö14: "Tanrı dışında hiçbir töz olamaz ve kavranamaz." Ö15: "Olan her şey Tanrı'dadır ve hiçbir şey Tanrı'sız olamaz veya kavranamaz." İşte ilk geçişin sonucu. Tartışmayı bölümlere ayırmak istenirse şöyle bir adlandırma yapılabilir: bir ilke ve varlığın çok yönlülüğü olarak sonsuz; varlığın merkezi, açık ve bütün tamlığı; çok yanlı fakat bölünemez bir şekilde tekrar edilen, tutarlı ve gereğinden fazla kendiliğindenlik. Sorunsal olmayan varoluş, güç (*potentia*) olarak açımlanıp işlenir. Varlık tek anlamlıdır.[14] Fakat burada, tek anlamlılık kategorisiyle birlikte, tüm tartışma yeniden açılır. Bu tartışma kavramsal olarak bölünemez, çünkü aslında tekleyen şey, teorik solgunluk içindeki kategori kavramının kendisidir. Gerçekliğin hattını takip eden bir yöntemin doğasını kavramak zaten zordur; bir de gerçekliği aynı şekilde kavrayabilecek bir ide kavramına ulaşmak, metafizik gelenek içersinde açıkçası imkânsızdır. Spinozacı tek anlamlı varlık kategorisinin paradoksu, bu kategorinin gerçekliğin bütünlüğü tarafından kurulmuş olmasıdır. Her türlü soyutlama göstergesi

[14] Spinoza'daki tek anlamlılık üzerine bkz. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*.

uzaklaştırılır; varlığın kategorisi tözdür, töz biriciktir, gerçekliktir. Ne gerçekliğin üstünde, ne de altındadır, gerçekliğin ta kendisidir. Dünyanın sezgisini ve gerilimini taşır; tanrısal bir biçimde hem tekliğe, hem çoğulluğa sahiptir. "Diyorum ki tüm şeyler Tanrı'dadır ve olan her şey ancak Tanrı'nın sonsuz doğasının yasalarına göre olur ve (ilerde göstereceğim gibi) Tanrı'nın özünün zorunluluğundan gelir. Buna göre, Tanrı'nın başka bir şey tarafından etkilenebileceği ya da uzamlı tözün, bölünebilir olduğu varsayılsa bile, uzamlı töz bengi ve sonsuz olarak kabul edildiği sürece onun tanrısal doğaya layık olmadığı hiçbir şekilde söylenemez. Fakat şimdilik bu kadarı yeterlidir." (Ö15n)[15]

Sonsuzun Örgütlenişi

Spinoza'nın Tanrı'nın varlığıyla ilgili *Etik*'te öne sürdüğü tanıtlar, sadece daha önce gördüğümüz gibi varlığın çok yönlülüğüne dikkat çekmelerinden ve böylelikle de Tanrı'nın varlığının apriori ve aposteriori tanımlarıyla ilgili argümanın göreli önemsizliğini tanıtlamalarından dolayı değil, aynı zamanda ontolojik argümanı (bütün tanıtlamaların gerçek mihenk taşını) uç bir gerilime soktukları için de çok önemlidir. Başka bir deyişle, tek anlamlı varlık düzeninde, eğer her şey Tanrı'yı tanıtlıyorsa, her şey Tanrı'dır. Fakat bunun sonucu ya her türlü ontolojik düzen ifadesini olumsuzlamak ya da eğer ontolojik düzenleme içersinde bir farklılık kabul edilirse, bu düzenlemenin çok yönlülüğünü zayıflatmak ve ontolojik argümanı iptal etmek olacaktır. *Etik*'in bu ilk aşamasında, ontolojik ufkun ifadesi olumsuzlanmaz; varlığın kendiliğindenliği örgütlenme arayışındadır. Dolayısıyla bütün bir sistem çok güçlü bir gerilime tabi tutulur.

---

[15] Bu alıntının yer aldığı Türkçe çeviriler arasında, anlamı oldukça farklılaştıran bir tutarsızlık vardır. Aziz Yardımlı çevirisi (*Törebilim*, İdea Yay., 1996): "Buna göre Tanrı'nın herhangi bir şeyden etkilendiği ya da uzamlı tözün, **üstelik bengi ve sonsuz olma koşuluyla bölünebilir olduğu varsayılsa bile**, tanrısal doğaya yaraşmaz olduğu ne olursa olsun ileri sürülemez". Hilmi Ziya Ülken çevirisi (*Etika*, Ülken Yay., 1984): "Böylece denilemez ki Tanrı başka bir varlıktan edilgin olabilsin ya da **madde** bölünebilir diye varsayıldığı zaman da **tabiatına** uygun olmayan bir sıfat olsun; **yeter ki Tanrı ezeli ve sonsuz olsun**". Biz Latince'sinden karşılaştırıp Negri'nin metnindeki ifadeye sadık kaldık. Buradaki önerme, var olan her şeyin -uzamlı şeyler, ideler- Tanrı'da var olduğunu ispatlayan önermedir. Yani bu önermede Tanrı ve var olan şeyler arasındaki ilişki irdelenmektedir. (ç.n.)

Varlık örgütlenme arayışındadır ve aradığını Spinoza çevresinin sahip olduğu ütopyanın devrimci havasında bulur. Bu nedenle varlığın tek anlamlılığının ve ontolojinin tamlığının tanımları, varlığın tek anlamlılığı içersinde bir örgütlenmeyle ilişkili olarak uygun ifade biçimleri arayışına girdikleri (ya da en azından postulat olarak ortaya koydukları) birçok değişim evresinden geçer.

Spinoza varlığın merkeziyetini ve tek anlamlılığını, ifadelendirme boyunca farklı çeşitlemelere maruz bırakmakta herhangi bir çelişki görmez. Aslında örgütlenmenin dinamizmi ve ölçütü, özün düzenine göre, varlıktan çıkar. Ancak öz üretkendir, neden ve güç (*potentia*) odur. Sonsuzun örgütlenişi, nedensel mekanizmanın kipliğine denk düşer. Ö16: "Tanrısal doğanın zorunluluğundan, sonsuz sayıda şey, sonsuz sayıda kipte gelmelidir (yani, sonsuz anlık altında toplanabilecek her şey)." Sonuç 1: "Bundan şu çıkar ki, Tanrı sonsuz anlık altında toplanabilecek her şeyin etker nedenidir." Sonuç 2: "Bundan ikinci olarak şu çıkar ki, Tanrı kendisi yoluyla bir nedendir, ilineksel bir neden değil." Sonuç 3: "Bundan üçüncü olarak şu çıkar ki, Tanrı mutlak olarak ilk nedendir." Fakat bu yeterli değil. Etker neden kendi başına dinamiktir fakat düzenleyici değildir. Pazarı harekete geçirir fakat tek başına değerin ortaya çıkışını belirlemez. Durum böyle olduğundan, her şeyden önce nedensel mekanizma, gerçeklikle dayanışma ve özdeşleşme içersinde, kendi üretken merkeziyetini seyreltir: "Tanrı tüm şeylerin içkin nedenidir, geçişli nedeni değil" (Ö18). İkincisi, nedensel mekanizma bu yönde ilerleyerek kendi içkin akışını bireyselleştirir ve yetkinleştirir: "Tanrı sadece şeylerin varoluşunun değil, aynı zamanda özlerinin de etker nedenidir" (Ö25). Büyük olasılıkla Spinoza'ya özgü en tipik paradokslardan birinin tam ortasındayız: Olgu (dinamik) ve değerin (düzenleyici) tam olarak çakışması ütopyası, bir önfigür özdeşliğini (Tanrı'yı, varlığın tek anlamlılığını) ikiye katlayan ve onu, örgütleme adına yeniden üreten bir çözümleme aracılığıyla ortaya atılmaktadır. Bu kendiliğindenciliğin yöntemidir, biricik ve tözsel gerçekliğin, teorik (yöntembilimsel ve özlü) ikiye katlama yoluyla olumlanmasının yöntemidir.

Etik'in ilk kitabındaki argüman biçimi (bu aşamada bir proje ya da daha doğrusu sıfatlandırma [antonomasia] projesi olan) bu yöntembilimi takip ederken hiçbir pürüzle ve zorlukla karşılaşmaz. Bu yöntembilime olanak veren, daha da fazlası, bunu ortaya koyan metafizik figür tamamen yüklemdir. T4: "Yüklemden, anlığın tözde onun

özünü oluşturuyor olarak algıladığı şeyi anlıyorum." Tanrı kendini neden olarak ifade eder; yani sonsuz, kendini yayar. Bu tanrısal sonsuzluk düzeni, yüklemlerin akışında kendini süzer. Ö21: "Tanrı'nın herhangi bir yükleminin mutlak doğasından gelen bütün şeyler, her zaman zorunlu olarak var olmuş ve sonsuz olmuştur veya aynı yüklem aracılığıyla bengidir ve sonsuzdur." Ö22: Tanrı'nın herhangi bir yükleminden gelen her şey, aynı yüklem aracılığıyla zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan bir değişki tarafından değiştirildiği sürece, aynı şekilde zorunlu olarak var olmalı ve sonsuz olmalıdır." Ö23: "Zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan her kip, zorunlu olarak ya Tanrı'nın bir yükleminin mutlak doğasından ya da zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan bir değişki tarafından değiştirilmiş bir yüklemden gelmiştir." Öyleyse yüklem, sonsuzun dünyaya doğru örgütlenişinin failidir. Alçalmanın, türümün ve hatta varlığın akıcı belirleniminin anahtarıdır. Yüklemi açıklayan fiil *sequi* "ondan sonra gelir"dir. Tanınan öz olan varoluş, yüklem iki temel terim arasında uzayan gerilimi yorumlayıp belirledikçe, eklemlenme olarak tanınır. Varlık bu durumda da çok yönlülüğünü kaybetmez: Yüklemin eylemimce temsil edilen dinamik ve niteliksel yasama, kendini genişletir ve en sonunda kendini çoklu şeylerin özsel spesifikliğinde tanımlar. Şey, bu süreç göz önünde bulundurulduğunda her zaman için "ad aliquid operandum determinata"dır:[16] "Bir etki meydana getirmek doğrultusunda Tanrı tarafından belirlenen bir şey, kendini belirlenmemiş kılamaz" (Ö27). Varlığın yasaması, kendi temelini tek tek şeylere, bütün şeylerin ufkuna, varlığın gücüne dayandırdığı noktaya doğru harekete geçirilir. "Salt Tanrı'nın özünün zorunluluğundan şu çıkar ki, Tanrı kendinin ve tüm şeylerin nedenidir. Öyleyse, aracılığıyla kendisinin ve tüm şeylerin olduğu ve eylediği Tanrı'nın gücü (*potentia*), Tanrı'nın özünün kendisidir" (Ö34tan).

Bununla birlikte varlığın akıcı düzeni ve gücün kurucu düzeni arasında, özdeşlik yüzünden sürekli iki misline çıkan bir gerilimin belirlendiği bir noktaya varmış bulunuyoruz. (Ö35: "Tanrı'nın iktidarında (*potestas*) olarak kavradığımız her şey zorunlu olarak var olur"a karşı Ö36: "Doğasından bir etki meydana gelmeyen hiçbir

[16] Lat. "Herhangi bir şeyin işini yapmak üzere belirlenenler ya da işi yapılması gereken bir şey için belirlenenler" (ç.n.)

şey var olmaz.") Spinoza sistemin bütünlüğüne eklemlemek, sonsuzun yönelimlerini çeşitlendirmek için tekliğin türevleri sürecini harekete geçirme yolunu izlemiştir. Bu yol bizi bütün tözün kurucu öğelerinin dingin geriliminden, gerçekliğin belirleniminin şiddetli gerilimine taşır. Bütün varlığın alçalan türüm süreci, en sonunda, şeylerin dünyasının gücünü tanıma noktasına varır. Belirlenimcilik, varlığın alçalması ile gerçekliğin ortaya çıkışının kusursuz bir çakışmasından oluşur. Fakat (bize kendi çözümünü arayan varlığın doruklarını keşfetme fırsatı veren) bu sorun, temelde, hiç dokunulmamış olarak yeniden karşımıza çıkar. Yeni Platonculuk mekanizması, kendini basit bir ilişkisel düzen olarak gösterme noktasına kadar işletilmiştir. Fakat hiçbir şey çözülmemiştir: Sadece sistemde dehşetli bir içpatlama meydan gelmiştir. Şüphesiz devrimci ütopya bunu gerektirir; devrimci ütopya aynı zamanda, örgütlenme düzenlemesinin kendini açıkça göstermesini, yani, kendiliğindenliğin bir örgütlenme normu biçimlendirmesini ister. Sorunun boyutları, dönemin Spinoza'sında bu şekilde sınırlandırılır: Etkili bir biçimde sorun olan bunlardır; başka bir deyişle, ütopya, rasyonel bir örgütlenme ölçütüne sahip olmalıdır. Ayrıca, burada asıl ilgi çekici olan kopyalama işlemi değildir (bu çıkarılmıştır). Bundan çok daha ilgi çekici olan şey, bu işlemin yasasıdır, çünkü ancak ifade edilişi ütopyanın değerini düzenleyebilir. Şimdiyse, bu konunun varsaydığı olağanüstü önemi göz önünde bulundurarak, yüklem tartışmasına geri dönmeliyiz. Yüklem; örgütlenme normu, örgütlenmedeki kendiliğindenliğin dönüşümü sürecindeki özel kural, sonsuzun farklı varyantlarının mantığı olmalıdır. Peki böyle midir?

Şüphesiz olmaya çalışır. *Etik*'in ilk aşaması boyunca, yüklem varlığın tamlığını ihlal etmeye çalışır. İçerde olmalıdır fakat olamaz; içerde olabilir fakat olmamalıdır. Gerçek ve değer arasındaki ilişkiyi dolayımlamak beraberinde bu alternatifleri ve çelişkileri getirir. Varoluşun bütün gerilimlerini toplayıp varlığın merkezine yönlendiren klasik panteist alanda; hâlâ metafizik çağrışımlar taşıyan ve gerilimi, varlığın üretken kalıbına ve doluluğuna düzleştiren bir yüzeyler felsefesi alanındadır. Öyleyse, kendiliğindenliğin örgütlenişi için bir ölçüt taşımak demek, bir tür dolayımı faaliyete geçirmek, bir tür aşkınlığa ya da en azından farklılığa yönelmek demektir. Fakat hangi tür? Spinozacı sistemde yüklemin ortaya çıkışını, doğrudan

seçilebilen felsefi zorluğa bir de filolojik bir zorluk ekleyen vahşi bir seküler tartışma takip eder.[17] Çoğu kez fark edildiği gibi, yüklem nosyonu, Spinoza'nın düşüncesi boyunca belli bir tutarlılığı korur. *Kısa İnceleme*'de, yüklem Tanrı'nın bir adıdır ve de yüklemler kuramı, çoğunlukla, çileci bir Tanrısallık adlandırması uygulamasıdır. Bu, varlığın kendiliğindenliği ile varlığın örgütlenmesinin doğrudan bir çileci tutum deneyimi yoluyla çözüldüğü aşamaya denk düşer. Bunu bize Kolakowski göstermiştir.[18] Oldenburg'a yollanan dördüncü mektupta, yüklem hâlâ "id quod concipitur per se et in se" diye tanımlanır ve *Etik*'te karşımıza çıkacak olan ontolojik öğe, "id quod in se est"[19], dışarıda bırakılmıştır.[20] Kendiliğindenlik ve örgütlenme, Tanrısallık ve dünya arasındaki ilişki, bilinç tarafından dolayımlanır. Fakat daha *Kısa İnceleme*'de bile, adların kendilerini nesnelleştirme, kendilerini töze benzetme eğilimi açıkça görülür. Bu eğilim *Etik*'te gerçekleşir: "Deus sive omnia Dei attributa" (Ö19).[21] Ontolojik ufkun olgunlaştığı oranda, ad da artık gösterge olmaktan çıkıp var-

---

[17] Spinoza felsefesi ve özellikle de yüklem kavramı çevresinde dönen seküler polemikleri yeniden derleyip toparlayan üç bibliyografya, diğer Spinoza bibliyografyalarının yanı sıra başvurulabilecek önemli kaynaklardır: *The Spinoza Bibliography*, der. A. S. Oko (Boston, 1964); *A Spinoza Bibliography*, der. J. Wetlesen (Oslo, 1967); J. Préposiet, *Bibliographie spinoziste* (Besançon-Paris, 1973). Yüklem teması üzerine; G. De Ruggiero, *Storia della filosofia* (Bari, 1921 -eski basım-), idealist tartışmaları sunması bakımından özellikle faydalı bir kaynaktır.

[18] Bkz. L. Kolakowski, *Chrétiens sans église* (Paris, 1969). Kolakowski'nin tezlerine, özellikle "Spinoza çevresi" üyelerine hakim olan binyılcı etkiler ve daha genel olarak da ikinci Hollanda reformunun çileci atmosferindeki benzer örnekler üzerine olan tezlerine daha sonra döneceğiz. Yüklemler tanımıyla (ve Tanrı'nın adları temasıyla) ilgili olarak bkz. *Kısa İnceleme* 2. bölüm, birinci kısım ve kaynakçadaki notlar (özellikle de Gueroult'nun çözümlemeleri). Hollandalı çevredeki çilecilik, Katolik gelenek, reformcu gelenek ve Yahudi gelenek gibi diğer mistik geleneklerin uzağında olsa da Tanrı'nın adları teması söz konusu olduğunda bu geleneklerle arasındaki benzerlikler fark edilebilir. Örneğin Tanrı'nın adlarının taşıdığı karakteristikler üzerine Juan de la Cruz'a bakınız (özellikle de G. Agamben'in *Poesie*'nin İtalyanca baskısına yazdığı giriş yazısı [Torino, 1974]).

[19] Lat. "id quod concipitur per se et in se": kendisi yoluyla ve kendinde kavranan, "id quod in se est": kendinde olan (ç.n.)

[20] Bu yorum L. Robinson tarafından yapılmıştır: *Kommentar zu Spinozas Ethik* (Leipzig, 1928), s. 63-64, 136-137, 150-153.

[21] Lat. "Deus sive omnia Dei attributa": Tanrı ya da tanrının bütün yüklemleri. (ç.n.) Yüklemler tartışması üzerine en kapsamlı çözümleme

lığın sonsuz mimarisinin bir öğesi olur. Anlık, gerçek varlığa giderek daha çok nüfuz eder. Felsefe dünyası, mutlak varlığın zincirlemesinin daha dolaysız bir ifadesi haline gelir. Spinoza'nın erken dönem deneyimlerinde, ortaçağcılıktan hümanizme, Maimonides'ten Crescas'a kadar uzanan çok çeşitli İbrani felsefesi geleneklerine ait, açık bir fenomonoloji ve adcılık vardı (Wolfson'un belgeleri bunu iyice gözler önüne sürer).[22] *Etik*'teyse, mutlak özdeşliğin bu engelleri bile aşılır. "Şunu söyleyebiliriz ki Spinoza, *Cogitata Metaphysica*'da, Tanrı bilgisi ve insan bilgisi arasındaki kıyaslanamazlığa dair Maimonidesçi öğretiyi hâlâ savunuyorsa da, tıpkı 17. önermedeki notta, tanrısal anlık ile insan anlığının, köpek yıldızı ile bir hayvan olan köpekle karşılaştırılmasını reddettiği gibi, ilk kitabın 30. ve 32. önermelerinde bu görüşü reddeder."[23]

Böyle olsa bile bu değerlendirme tatmin edici değildir. Bu noktada yüklem varlığın üzerine doğru açılsa bile, eksik olan şey varlığın ifade edilebilmesi için gerekli olan uğraktır. Hegel[24] ve onu takip eden felsefe tarihçileri,[25] Spinozacı mutlakta baş edilemez bir belirsizlik tanımladıklarında haklı mıydılar? Elbette ki hayır. Bu yorumlarda, Spinoza'daki töz-yüklem ilişkisini okuyacak anahtarın

---

Gueroult tarafından yapılmıştır: *Spinoza: Dieu*, s. 426-61. Gueroult ayrıca ayrıntılı dipnotlarla birlikte güncel katkılara da yer veren bir kaynakça sunar. Gueroult'nun, en temel Spinoza yorumlarından biri sayılabilecek olan H. A. Wolfson (*The Philosophy of Spinoza* [Cambridge, Mass, 1934] okuması özellikle önemlidir. Her biri belli nüanslar taşımakla birlikte doğrudan Hegelci bir çizgide olan, Spinozacı yüklemler üzerine öznelci yorumlarla ilgili olarak bkz. J. E. Erdmann, Rosenkranz, Schwengler, E. Hartmann, Ulrici, Pollock, Constantin Brunner ve Wolfson.

[22] Bu konuda en iddialı sav Wolfson'a aittir: *The Philosophy of Spinoza*. Wolfson'ın çalışmasının ortaçağ İbrani felsefesiyle ve bu felsefenin modern felsefe üzerindeki etkileriyle ilgili taşıdığı önemin, E. Gilson'un ortaçağ Hıristiyan düşüncesi ve bu düşüncenin modern düşünceye olan etkileri üzerine olan çalışmasıyla karşılaştırılabilir olduğu söylenir.

[23] Gueroult, *Spinoza: Dieu*, s. 459. Aynı sav üzerine, aynı ciltte, A. Koyré'nin *Revue de Métaphysique et de Morale* (s. 50 vd.,1951) kitabındaki çözümlemesine atfen yazılan 562-63. sayfalardaki notlara bakınız.

[24] Hegelci bir açıdan Spinoza yorumu üzerine en kapsamlı çözümlemeyi P. Macherey'nin *Hegel ou Spinoza* (Paris, 1979) kitabında bulabilirsiniz. Hegel'in en önemli eleştirel müdahaleleri ustaca ayrıntılandırılmış ve çözümlenmiştir.

[25] Spinoza'nın düşüncesi üzerine Hegelci tarihyazımı geleneği için bkz. Gueroult, *Spinoza: Dieu* s. 462-68.

algılanmasındaki başarısızlık tesadüfi değildir. Bu yorumcular kilidi, ilişkiyi mutlak idealizm olarak üstbelirleyen diyalektik bir aletle açmaya çalıştılar (üstü kapalı bir biçimde Spinoza'yı Schelling'e indirgeyerek). Bu muamele kabul edilemez. Okuma yöntembilimi kendi nesnesini olumsuzlayamaz. Ve buradaki nesne, belirlenimin tüm zorluklarına rağmen, varlığın ihlali olarak, yüklemdir. Asıl mesele yorum nesnesini Spinozacı bir açıdan anlamak ve eğer bu bir çelişkiyi beraberinde getiriyorsa, bunu açığa çıkarmak ve ele almaktır.

Demek ki yüklem, töz ile bir özdeşleşmeye meyleder. Fakat sorunun unsurları göz önünde tutulduğunda şu eklenmelidir ki, yüklem, yüklemin kendisinin temsil ettiği özdeşliğin ihlalci dinamizminin tözselleşmesi (varlıkta kök salması) dışında, tözle bir özdeşliğe doğru meyledemez. Spinoza'nın De Vries'e yazdıklarını yeniden okuyalım:

> Fakat siz, bir tözün (ya da varlığın) birden fazla yükleme sahip olabileceğini tanıtlamadığımı söylüyorsunuz. Belki de tanıtlamalarıma gereken dikkati göstermediniz. Çünkü iki tanıtlama göstermiştim: *birincisi*, her varlığı bir yüklemin altında kavradığımızdan ve bir varlık ne denli gerçeklik ve varlık sahibiyse, o varlığa o denli çok yüklem yüklenmesi gerektiğinden daha açık bir şey yoktur; bu yüzden mutlak olarak sonsuz olan bir varlık tanımlanmalıdır vs.; *ikincisi* ve de bence en iyisi, bir varlığa ne denli yüklem yüklersem, o varlığa o denli çok varoluş yüklemlemek zorunda kalırım; yani onu o denli hakiki olarak kavrarım. Garip bir canavar ismi uydurmuş olsaydım, bunun tam tersi olurdu. Düşünceyi yalnızca idelerle ilişkili olarak kavramanız iddiasına gelince (eğer ideleri kaldırırsanız, düşünceyi de yıkarsınız), bence bunu böyle tecrübe etmenizin nedeni düşünen bir şey olarak böyle yaptığınız zaman tüm düşüncelerinizi ve kavramlarınızı bir kenara bırakmanızdır. Ve siz bunu böyle yaptıktan sonra, geriye düşünmeniz için bir şey kalmayacağı besbellidir. Fakat şeyin kendisi söz konusu olduğu sürece, anlığın, sonsuz olsa bile, *natura naturans*'a değil, *natura naturata*'ya ait olduğunu açık ve seçik bir biçimde tanıtladığımı düşünüyorum. Yine de bunun T3'ü

> anlamakla ne alakasının olduğunu ya da bunun neden bir sorun olduğunu hâlâ anlamıyorum. Yanılmıyorsam size verdiğim tanım şöyleydi: Tözden kendinde olanı ve kendisi aracılığıyla kavrananı, yani, kavramı başka bir şeyin kavramını içermeyeni anlıyorum. Töze, şöyle ve şöyle diye, kesin bir doğa yükleyen yüklemden de, onun anlığa ilişkin olarak yüklem diye adlandırılmasının dışında, aynı şeyi anlıyorum. Bu tanımın benim tözden veya yüklemden anladığım şeyi yeterince açıkladığını düşünüyorum. (9. mektup)

Bana bu mektuptan tam da şu çıkarılmalı gibi geliyor: Yüklemin varlıkta kök salması, yüklemin özdeşliğin ihlalciliği işlevini olumsuzlamaz. Yüklem, töz ile aynı şeydir; aralarındaki fark anlıkla ilgili bir meseledir. Dönemin filozoflarının (kendiliğindenlik ve örgütlenme ilişkisindeki) bilinç dedikleri, algılanamayacak belirsizlikte olan fakat temel teşkil eden bu fark, yüklemdir: Varlığın tek anlamlılığı içinde mantıksal bir türüm anı; maddi ufku, değer ufkuna çevirmeye yetecek bir an. Bu iş esrarengiz ve muğlak mı? Bunu inkâr etmeyeceğim. Fakat bu işin teorik muğlaklığı, sistemde yerine getirdiği işlevi ve bu işlevin, ütopya tanımı ve onun etik-politik belirlenimi için zorunlu olduğu gerçeğini geçersiz kılamaz.

Daha da fazlası var. Eğer yüklem sorunuyla ilgili olarak öznelci bir çözümü kabul etmek imkânsızsa –ya da daha doğrusu, eğer (tanıtlamaya çalıştığımız gibi, her türlü saf fenomonolojik belirlenimi dışarıda tutarak) bilincin belirişinin dizininde olduğu gibi ve böylelikle de ütopyacı kopyalamanın belirli hipostazında olduğu gibi, yükleme dair öznelci yaklaşım, sadece mutlağın ifade edilişi sorununun ortaya çıkışı olarak değerlendirilirse- bunun sonucunda sorunun çözümüne getirilen alternatif bir önerinin kabul edilmesinin de imkânsız olacağı açıktır. Bazıları yüklemin, tözün üretken gücü olduğunu ve ancak nesnel ve dinamik bir yorumun doğayı açıklayabileceğini söyler.[26] Böyle bir okumanın Spinozacı sistemdeki bazı temel öğeleri kavradığını görmeliyiz. Bu okumada merkeze konulan şey güçtür (*potentia*), varlığın gücü ve üretken nedenselliğin sonsuz

[26] Bu konumun önde gelen ifadelerinden birisi için bkz. K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, C. 1 (Heidelberg, 1880), s. 356.

uzamıdır. Ayrıca Spinoza'nın, yüklem ifadesinin çözümlenişi üzerinden varlığın uzun zincirini takip ettiği süreklilik ile bu ifadenin, gücün farklı aşamalarda açığa çıkarttığı tözsel katılaşmanın kademeli artışı tarafından nasıl arşınlandığını da gördük. Sorun da bu noktada, bu türüm süreci (ya da daha doğrusu, türüm geleneğine ait olduğuna dair açık izler taşıyan bu süreç) dünya ekranına tamamen yansıtılan bir varlıkla bağlantı kurduğunda başlar. Burada varlığın kendiliğindenliği, üretken nedenselliğin var olan şeyler arasındaki çoklu yayılımında, gücün bütünlüğüne ulaşır. Burada varlık paradoksu tekrar açılır ve de yüklemin nesnel biçimi teorisi bunu açıklayamaz; hatta olumsuzlar. Buraya kadar keyfimizi gerçekten kaçıracak bir şey olmamıştı. Bu yorum, bizim de ilerde varacağımız sonuçları önceden (aslında çok önceden) görür.[27] Fakat bu önceden görmede, tam da Spinoza düşüncesinin bu evresine özgü bir yönün, kabul edilemez biçimde olumsuzlanışı da vardır: sistemin dinamiği ile, üretilmiş ve verili şeylerin gücünün önünü kesen bir kuvvetin sürekli yeniden ortaya çıkışı; ön kesme, yani, sistemin en içteki kısmına, üretken merkezine geri yönelmiş bir hareket. Yüklemin, tözü niteleyen ve onu belirlenim içinde geliştiren bir işlev olarak nesnelci yorumu, belirlenimin merkezcil tepkisini kavrayamaz. Kendiliğindenlik, ütopya tam da kendiliğindenlikten, kendiliğindenliğin örgütlenmeyi aradığı ve bunu yüklemin hareketi yoluyla bulduğu olgusundan oluştuğu anda, ütopyacı niteliğinden sıyrılır. Nesnelci yorumda yüklem, mutlağın faili olarak eyler, fakat sadece merkezkaç bir yönde. Sistemin kendi üzerine dönüşü, ütopyanın hazzı –tümü bir kenara atılmıştır. Varlığın kurucu düzeni, bu yolu sadece türümsel kavramlarla görünmüş olmak için tamamlar. Birincisi bu süreç, şeyin (sürecin nihai sonucu), metafizik ifadenin olumsuz sınırındaki hiçliğin üstünde sarkaç gibi sallanan alçalmış bir öz olmadığı, bilakis gücün ufkunun, dolu varlığın ufkunun bir bileşeni olduğu yerde, argümanın eğilimiyle çelişiktir. Fakat asıl önemlisi sistemin ruhuyla, her zaman için birbirinin yerine geçebilir ve çok yönlü terimlerle varlığın ifadelerini niteleyen ve bunları, gerçekliğin bütünlüğü olduğu ölçüde ilk neden olarak tanımlanan birincil tözle

[27] 5. bölümden 9. bölüme kadar olan yere bakınız (özellikle 7. bölüm).

yeniden ilişkilendiren bir sistemin ruhuyla çelişmektedir.

Yüklem üzerine düşünmemizi bir sonuca ulaştırmanın zamanı geldi. 19. önermeye geri dönelim: "Tanrı bengidir ya da Tanrı'nın tüm yüklemleri bengidir." Tanıt: "Tanrı, zorunlu olarak var olan, yani, doğasına varoluş ait olan ya da (aynı şey) tanımından onun var olduğu gelen bir töz olduğundan; öyleyse, Tanrı bengidir. Ayrıca, Tanrı'nın yüklemlerinden, Tanrısal tözün özünü anlatan şey, yani töze ait olan şey anlaşılmalıdır. Diyorum ki yüklemlerin kendileri bunu kendinde olarak içermelidir. Fakat bengilik tözün doğasına aittir (daha önce Ö7'de tanıtladığım gibi). Öyleyse yüklemlerin her biri bengilik içermelidir ve böylece her biri bengidir, q.e.d. (ki tanıtlanacaktı)" Not: "Bu önerme ayrıca, Tanrı'nın varoluşunu tanıtlama yolundan dolayı da, olabildiği oranda açıktır. Bu tanıtlamada, diyorum ki, Tanrı'nın varoluşunun, Tanrı'nın özü gibi, bengi bir hakikat olduğu ortaya konmuştur. Tanrı'nın bengiliğini başka bir yoldan da (Descartes'ın İlkeleri 19. önerme) tanıtlamıştım ve bunu burada tekrar etmemin gereği yok." Bizi burada en çok ilgilendiren ve tartışmayı özetleyen başlıklar şunlardır. (1) Yüklem töze ilişkin olandır ve tözle ontolojik bir özdeşliğe sahiptir. (2) Öte yandan yüklemin bu tözsel özdeşliği, yüklem ve töz arasında biçimsel bir karşılıklılık doğurmaz. (3) Öyleyse yüklem tözdeki ya da ona ait bir açılış değildir; belirleniminde türüm ya da alçalma değil, yüklemde Tanrı'nın varoluşunun tanıtsal ritmini takip eden 19. önermedeki notunda da açıkça gösterdiği gibi, sadece bütün varlığın çok yönlülüğüne katılım vardır.[28] Eğer bu yüklemin bir belirlenimiyse, eğer bu yapısal tanım doğruysa, o halde yüklemin sistemdeki müphem konumunu da hemen fark etmeliyiz. Yüklem varlığın genleşmesini örgütlemek zorunda kalacaktır; gerçekte ise bu genleşmeyi sadece ortaya serer. Yüklem bütün güçler düzenini yönlendirmek zorunda kalacaktır; gerçekte ise bu düzeni sadece ilişkiye sokar. Bu iddia kendiyle birlikte bir yükümlülük, ontolojik bir normatiflik taşımakta; fakat bu sadece

[28] Bunlar aynı zamanda Macherey'nin (*Hegel ou Spinoza*, s. 97-137) ve büyük oranda Deleuze'ün (*Spinoza et le problème d'expression*, 2., 3. ve özellikle 5. bölümler) yorumlarıdır. Bu yorumlara, Spinoza okumalarında tarihsel yaklaşımdan tümüyle yoksun olduklarına dair düşülecek bazı şerhlerin dışında eklenecek pek fazla bir şey yok.

beyan edilmekte, hipostazlaştırılmakta fakat tanıtlanmamaktadır. Bu perspektiften, *Etik*'in ilk aşamasının dışından, bu yüklem figürü aşama aşama ortadan kaldırılacaktır. *Etik* böyle bir kurucu soruna doğru açıldıkça, yüklemin işlevi giderek bir artık haline gelir.[29] Sonuçta Spinoza felsefesi, ontolojik kuruluş kavramına doğru evrildiği için, şeyler dünyasının maddiliğine dokunarak, o muğlak metafizik dayanağı, yeni kültürden alınıp dönüştürülen türümcü artıkları da ortadan kaldırır. Bu dayanak muğlak fakat -varlığın kendiliğindenliği ufkunda bir örgütlenme kriteri oluşturmak için- gerekli bir dayanaktır. Bu bir yanılgı, bir hipostaz, bir muamma mıdır? Böyle bir şey -daha ilk aşamasından başlayarak (karanlık ya da altın çağ olmasının çok az bir farkı vardır)- burjuva dünyasına ait kurumların maddi işlevlerince sunulan imgeden daha çok muammalı değildir: Üretici güçlerin yapısı üzerine değer saptayıcı düzenin oturtulması. Spinozacı ütopya bu dünyayı okur, yorumlar, fakat ona bir rasyonellik yüklemeye çalışır. Felsefenin varsaydığı ontolojik ufuk bu olduğu sürece, bunu örgütleyecek bir yüklem gerekli olacaktı. O halde bu yapıdaki çelişkiler ve paradokslar yaşamsal öneme sahiptir. Bu çelişkiler ve paradokslar gerçek işlevlerini ortaya çıkarıp, varsayıma karşı aklı kullanıncaya kadar, eleştirinin önü tekrar açılamaz. Fakat bu aynı zamanda, böyle bir ontolojik ufuktaki krizin de açığa çıkışıdır.

Dünya Paradoksu

"Kipten bir tözün duygulanımlarını ya da kendisinin de onun yoluyla kavranacağı, başka bir şeyde olanı anlıyorum" (I:T5). "Quod in alio est, per quod etiam concipitur"[30] sonsuz üretken akışta nasıl örgütlenir? Örgütlenme ölçütü sorunu, aynı zamanda, dünyayla da yüzleşmelidir. Ve tam da burada, yukarıda tanımlanan örgütlenme ölçütünün dünyanın ağırlığını taşıyabilme kapasitesinden yoksun olduğunu ispatlayan bir tanıta sahip oluruz. Kendiliğinden dolayımın metafizik biçimi, kipin, kipler dünyasının indirgenemezliğiyle çarpışır. Bu noktada çok dikkatli olmalıyız: *Etik*'in II. kitabı, sadece, krizin koşullarını duyurur. Tekrarlarsak, bunlar ileriye doğru bir

[29] Yüklem kavramının ortadan kalkması sorunsalının açılışıyla ilgili olarak bu bölümdeki bir sonraki altbölüme bakınız.

[30] Lat. "bir başkasında olan, yine o başkası yoluyla kavranır." (ç.n.)

sıçrayışın, sorunun daha üst bir düzeyde yeniden formülleştirilişinin koşullarıdır. Kriz, projenin geçişiyle birlikte olumlu bir değer üstlenir. Her durumda, bu koşullar verilmelidir. Bunlar öncelikle, dünyaya dair metafizik sorunsalın üzerine yoğunlaşacak olan II. kitabın ilk öncüllerinde ve önermelerinde görünecektir. Bu Spinoza metafiziğinin son kısmı, Spinoza fiziğinin görünüşü ve etiğinin de temel hazırlıklarıdır.

Peki, dünya nedir? "Gerçeklik ve kusursuzluktan, aynı şeyi anlıyorum" (II:T6). İlkesel olarak, dünyanın varoluşu, ontolojik ispat için dolayıma ihtiyaç duymaz. Ve varoluşun bu ontolojik geçerliliği tekilliğin karmaşık ufku olmasının yanı sıra, aynı zamanda heybetli ve dinamiktir de. "Bedenden, Tanrı uzamlı bir şey olarak kavrandığı sürece, Tanrı'nın özünü kesin ve belirli bir biçimde ifade eden kipi anlıyorum" (T1). O özsel olarak var olur ve her bir şeyi tanımlayan ilişkinin tekilliği içindedir: "Diyorum ki bir şeyin özüne ait öyle bir şey vardır ki, o verildiğinde, şey zorunlu olarak ortaya konulur ve geri çekildiğinde, şey zorunlu olarak geri çekilir; ya da onsuz şey ne var olabilir ne de kavranabilir ve şey olmaksızın o ne var olabilir ne de kavranabilir" (T2). Ve sonuç olarak ortak eylemlerin uyuşan birliği içersinde, kolektif bir biçimde var olur: "Tekil şeylerden sonlu olan ve belirli bir varoluşa sahip olan şeyleri anlıyorum. Ve eğer bir dizi Birey, birlikte bir etkinin nedeni olacak biçimde, tek bir eylemde uyuşurlarsa, tümünü birden, bu anlamda, tekil bir şey olarak kabul ederim" (T7). O halde dünya, tekilliklerin çok yönlü ve karmaşık bir birleşimidir. II. kitabın aksiyomları bu varsayımı büyük bir açıklıkla vurgularlar. I. kitabın aksiyomlarını niteleyen yüksek metafizik biçimsellik (ontolojik argüman için verilen formüller kümesi) burada yoktur. II. kitabın aksiyomları, varlık biçiminin ifadesi olmaktan ziyade, tekilliğin tarifi, derinleşen bir analitiğidir. A1: "İnsanın özü zorunlu varoluşu içermez, yani, doğa düzeninde bir insanın var olması ya da olmaması, eşit oranda görünebilir." A4: "Belli bir bedenin birçok biçimde duygulandığını hissederiz." A5: "Bedenler ve düşünme kipleri dışında, hiçbir tekil şeyi ne hissederiz ne de algılarız." Bu aksiyomlar işleyişin biçimsel ölçütü olmaktan ziyade, tekillikler ağının tözsel tanımlarını taşıdıkları oranda, III. kitabın, argümana aynı işlevi gören başlangıç maddeleri gibi, postulat olarak adlandırılmalıdırlar. Bunların III. kitapta postulat diye adlandırılmaları-

nın nedeni bu noktada biçimsel ontolojik bağ fikrinin maddi olarak çoktan yerinden çıkarılarak sistemin üretici mekanizması içersine, yani, sistemin üretkenlik ufkuna (ilk öğe olarak mı, son öğe olarak mı? Asıl soru budur) yerleştirilmiş olmasından kaynaklanır. Her koşulda, tekil beliriş alanına konulmuştur.

Peki tekillik dünyası gerçekten de hiçbir dolayım istemez mi? Kipin varoluşsal mevcudiyeti (buradalık, şimdi-burada oluş [presence]), kendinde yeterli midir? Dünyayı oluşturan araçlar olduğu düşünülen mantıksal-metafizik göstergeleri, saf ve basit bir entrika olarak mı kabul etmeliyiz? Bu sorun derhal dikkatimizi çeker. *Etik*'in I. kitabında iyice açığa çıkan istikrarsızlık, hemen fark edilir. Tartışma kip üzerinde yoğunlaştığında ve çözümleme devrimci çileciliğin ona getirdiği bir sevgiyle tekilliğe, harekete ve onunla ifade edilen mücadeleye yöneldiğinde kendiliğindenliğe ait olan dolayım muamması da sorunsallaştırılmalıdır. Fakat II. kitabın tanımları ve aksiyomlarıyla birlikte, kendimizi birden varoluşsal ufkun bir kopyasıyla yüz yüze buluruz. Bir tarafta tekillik dünyası, diğer taraftaysa zihin, anlık ve düşünce dünyası vardır. Suret aslında karşıtıdır. A2: "İnsan düşünür." A3: "Bir kişide, sevilen, arzulanan vb. şeylerin ideleri olmadıkça, sevgi, arzu ya da zihnin duygularıyla (ifadesiyle) ne kastediliyorsa o gibi düşünme kipleri var olamaz. Fakat başka hiçbir düşünme kipi olmasa bile, bir ide var olabilir." Şu cümlenin altını çizmeliyiz. "Fakat başka hiçbir düşünme kipi olmasa bile, bir ide var olabilir." İşte bu düşünce bağımsızlığının, dolayımın, sonsuzun örgütlenişinin zorunluluğunun özgünlüğüdür. T3: "İdeden, Zihnin, düşünen bir şey olduğu için oluşturduğu bir kavramı anlıyorum." T4: Upuygun ideden, kendinde bir şey olarak kavrandığı ölçüde, bir nesneyle ilişkisi olmadan, hakiki bir idenin özelliklerine ve özgül adlandırmalarına sahip olan ideyi anlıyorum." Fakat burada I. kitabın muğlaklığı bir çelişkiye dönüşür. II. kitabın açılışı, bu çelişkinin önermesidir. "*Sub specie aeternitas*" ve "*sub specie libertatis*"[31] dünyaları, alternatifler arasında bir mücadeleyle birbirlerine bağlanmışlardır. II. kitabın temeli, I. kitapta muğlaklık olarak görülen şeyi, bir alternatif olarak sunar. Neden? Çünkü ütopyanın diri gerçekliği, iki

[31] Lat. *Sub specie aeternitas:* Bengilik biçimi altında, *sub specie libertatis:* özgürlük biçimi altında (ç.n)

kutbun da tüm yoğunluklarıyla verilmiş olmasını gerektirir. Eğer buraya kadar varsayılan sentez şimdi bir kriz olarak sunulmaktaysa, bunun sebebi sentezin gerçekten krizde olması değil, kutupsallığın gerçekliğinin kıymetinin ancak şimdi fark edilmiş olmasıdır.

Buradaki krizin boyutlarını üstlenmeye başlayan şey, iki gerilimin kendiliğinden birleşimidir. Fakat tüm bunlar, nerdeyse sistemdeki istence rağmen, çok muğlak bir şekilde verilir ve açık bir biçimde algılanmaz. Ne ki ütopya kendi gelişimi içersindeki bu sona varmak zorundaydı. Ve burada da ütopya iç enerjisini kaybettiği için değil, başka bir olgular serisine, daha doğrusu kendisinde varsayılmış olan aynı olgular serisine vardığı için krize girer.[32] Ne olursa olsun, sorun ortaya konulmuştur. Sürecin kendiliğindenliği, tözün merkezkaç kuvvetini ve kipin merkezcil kuvvetini üst üste oturmuş ve uyumlu öğeler olarak artık sunamaz. Bu ikisinin ilişkileri artık bir sorundur. Dünya bir değişim ve rastlantı paradoksudur: Töz ve kip birbirine çarpıp, birbirini parçalar.[33]

Etik'in II. kitabının önermelerle başlayan argümantatif hareketi biraz önce üzerinde durduğumuz sorundan, tanım ve aksiyomlarda örtük olarak bulunan sorundan yola çıkar. Burada ele alacağımız önermeler (Ö1'den Ö13'e kadar) insan özünün dedüksiyonu ile ilgilidir.[34] Tözün ve kipin metafizik dramı, bu belirli alan içersinde bir sonuca bağlanmalıdır. Diğer bir ifadeyle, Spinoza açıkça, ütopyanın organikliğinin olumlu bir yeniden kuruluşunu ve onun mesut kendiliğindenliğinin olumlanışını

---

[32] Elbette burada ütopyacı düşüncenin özelliklerini tartışmayacağız. Yine de anlatılmak istenilenler açısından ütopyacı eleştirel felsefenin ruhunu ele alan şu kaynakları burada hatırlatıyorum: A. Doren, "Wunschräume und Wunschzeitz," *Vorträge der Bibliothek Warburg* (Berlin, 1927); E. Bloch, *Thomas Münzer* (Münih, 1921); ve tabi ki Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment* (New York, 1972). Genel bir tartışma içinse *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, der. A. Neusüss (Neuwied-Berlin, 1968).

[33] E. Bloch, umut felsefesinde olgunlaştırılabilir bir konu olan Spinozacı sistemdeki bu sorunsal uğrağı fark etmiş olmasına rağmen, bu noktayı göz ardı etmeyi tercih etmiştir. Bunun yerine Spinozacı düşüncedeki çelişkili sentez anını, Hegelci yorum geleneğiyle bağlantılandırmayı seçer. Bkz. *Das Prinzip Hoffnung*, C. 2 (Berlin, 1955), s. 433 vd.

[34] Burada şüphesiz, II. kitaptaki Ö1'den Ö13'e kadar bölüm için yaptığı tanımlamayı borçlu olduğum M. Gueroult'nun yorumu aklımda: *Spinoza: L'âme* (Paris, 1974). L. Robinson'un *Kommentar zu Spinoza's Ethik* (Leipzig, 1928) çalışmasındaki çok temel yorumlara ek olarak 4. bölümün son altbölümünde, *Etik*'in II. kitabının kalan kısmını çözümlerken Gueroult'nun ikinci kitabındaki yorumlara da devamlı olarak döneceğim.

seçer. Fakat bu seçim bir sürü sorunu da beraberinde getirir -ne sorunlar ama! Kiplerin dolayımı töze yönelirken, I. kitaptaki metafizik argüman bizi yüklemlerle yüz yüze bırakmıştı. Fakat şimdi paradoks infilak eder: Yüklemlerin, iki yüklemin birleşmesi ("Düşünce Tanrı'nın bir yüklemidir ya da Tanrı düşünen bir şeydir [Öl] ve "Uzam Tanrı'nın bir yüklemidir ya da Tanrı uzamlı bir şeydir") hiyerarşik olmayan, düz ve eşit bir dünya boyutu yaratır: çok yönlü ve eşit. Tek anlamlı olarak yüklemlenen mutlak öz, kendi özünden sökün eden şeylerle ilgili olduğu kadar, tanrısal özle (Tanrı'nın varoluşuyla) de ilgilidir. Şu an çok temel bir noktada bulunmaktayız. Güç fikrinin -tek anlamlı düzen, her türlü dolayım ve soyutlama düşüncesinin (yani iktidar fikrinin) çözülüşü olarak- sahneye etkili bir çıkış yaptığı noktadayız.

> Sıradan insanlar Tanrı'nın gücünden (*potentia*) Tanrı'nın tüm şeyler üzerindeki özgür istencini ve hakkını anlarlar; ve bundan dolayı bu şeylerin genellikle olumsal olduğu düşünülür. Çünkü derler ki Tanrı her şeyi yok etme ve hiçliğe düşürme iktidarına (*potestas*) sahiptir. Ayrıca sık sık Tanrı'nın gücünü kralların gücüyle karşılaştırırlar. Fakat biz bunu çürütmüştük... ve şunu göstermiştik ki Tanrı kendini anladığı zorunlulukla eyler, yani, nasıl ki Tanrı'nın kendini anlaması tanrısal doğanın zorunluluğundan geliyorsa (ki bu konuda herkes hemfikirdir), Tanrı'nın sonsuz kipte sonsuz şey yapması da, yine aynı zorunluluktan gelir. Ve şunu da gösterdik ki...Tanrı'nın gücü Tanrı'nın etkin özünden başka bir şey değildir. Onun eylemediğini düşünmemiz, onun var olmadığını düşünmemiz kadar imkânsızdır. Bundan başka, eğer bu konuyu burada derinleştirmemiz mümkün olsaydı, sıradan insanların uydurma olarak Tanrı'ya atfettikleri gücün (ki bu sıradan insanların Tanrı'yı bir insan ya da bir insana benzeyen bir şey olarak kavradıklarını gösterir), sadece insana özgü olduğunu değil, aynı zamanda güçten yoksun olduğunu da gösterebilirdik... Burada belirttiğim şeyler, Tanrı'nın gücünü, insana özgü güç ya da kralların yetkesi ile karıştırmamak için büyük bir gayret gösterilmedikçe anlaşılamayacaktır. (Ö3n)

Söyleyecek daha ne kaldı? Yüklemler (varlığın kendiliğindenliğinin, töz ve kip arasındaki dolayımının yolları olarak), yüzeylerin yatay alanına tekrar çekilmişlerdir. Artık örgütlenmenin failleri değillerdir ve sadece tekilliklerin ortaya çıkabildiği bir uzama, doğrusal bir ufka tabi kılınmışlardır (ve nerdeyse yok edilmişlerdir). Ve bu tekillikler hiçbir şey tarafından dolayımlanmamışlar, töze ait üretimin dolaysız ilişkisi içersinde sadece kendilerini taşımaktadırlar. *Potestas*'a karşı *Potentia*. Bu geçişi aklımızda tutmalıyız. 7. önermede (tekilliğin kuruluşundaki kolektif eylemin gücü üzerine) dolaylı olarak anlatılan şey gibi bu geçiş de bize, Spinoza'nın gelecek felsefesinin en önemli ve anlamlı noktalarını göstermektedir. Fakat şimdi argümanımıza dönelim. Ö5: "İdelerin biçimsel varlığı Tanrı'yı, başka bir yüklem tarafından açıklanan bir şey olarak değil, düşünen bir şey olarak tasavvur edildiği ölçüde, bir neden olarak kabul eder. Yani ideler, hem Tanrı'nın yüklemlerinin hem de tekil şeylerin ideleri, kendilerinin etker nedeni olarak nesneleri ya da algılanan şeyleri değil, düşünen bir şey olduğu sürece Tanrı'nın kendisini kabul ederler." Öyleyse kip, dünyadır; etker nedendir, kendinin ifadesinde dolayıma gereksinmez. Ö7: "İdelerin düzeni ve bağlantıları, şeylerin düzeni ve bağlantılarıyla aynıdır." Bu noktada kipsel tekillikler, ancak umutsuz bir sistem tutarlılığı arayışının iki yüklem arasındaki metafizik ilişkide izini takip etmeye kalkışabileceği bir paralellik belirleyerek, bağlantının içine girer. Aslında bu geçiş yüklemlerin paralelliğiyle değil, kipin, kendinin birleşik ve tekil yapısına yönelen gerilimiyle ilgilidir.

Spinoza'daki töz-kip paradoksu üzerine olan şimdiye kadarki en güncel, en derin ve filolojik olarak en dürüst yorumlarda, bu noktada yüklemin bağını kurtarma çabası olarak, sisteme başka bir altbölüm daha dahil etme denemeleri yapılagelmiştir. Diyelim ki "düşünen töz ve uzamlı töz, bir zaman bu yüklem altında, bir başka zaman başka bir yüklem altında kavranan bir ve aynı tözdür; ve ayrıca uzam kipi ve o kipin idesi, iki farklı şekilde ifade edilen, bir ve aynı şeydir" (Ö7n). Bu varsayımla birlikte kendimizi, bir yandan öncelikle düşünce ve uzam arasında, bilişsel-dışı bir *ratio essendi* üzerine kurulu bir paralellikle, diğer yandan da kip ve kip idesi

arasında *ratio cognoscendi*'yi[35] takip ederek, bilgi alanında ontolojik olarak kurulanı "kopyalayan" bilişsel-içi bir paralellikle karşı karşıya buluruz.[36] Fakat kendimize şu soruyu sormalıyız: Bu aşamadaki Spinoza'da, bilginin düzenini, ontolojik düzenden ayırmak olanaklı mıdır? Töz ve kip arasındaki dolayımsız ilişki tarafından açığa çıkarılan paradoksu feshetmek mümkün müdür? Burada su yüzüne çıkan kuvveti, metafizik ilişkiyi ve bu noktada özellikle de türümcü ağı alaşağı edebilecek olan bir kuvveti olumsuzlamak caiz midir? Gerçekte burada ele aldığımız şey bir "kopyalama" değil; varlığın kökenlerinin, varlığın mevcudiyetine, onun dehşetli ve kudretli tekil verililiğine "indirgenmesi"dir.[37] Paradoksun şiddetine karşı her direniş girişimi (ve bu direnişi takip eden çöküş), Spinoza'nın ilk sistem formülleştirmesindeki, *Etik*'in ilk aşamasındaki tutarlılığı değilse bile, kuvveti ve mutluluğu izah edemez. Ontolojik uslamlama, köprüleri, caddeleri, kat ettiği yolu hatırlatacak ne varsa yıkıp, yavaş yavaş gerçekliğe doğru ilerler. Yüklemler ve ontolojik paralellik, elenmenin eşiğindedir. Fakat süreç burada durmaz. Sadece bir süreliğine, şu an için, panteizmin ilk ve temel sınırında durur: Eğer Tanrı her şeyse, her şey de Tanrı'dır. Aradaki fark önemli: Bir tarafta idealist bir ufuk, diğer tarafta maddeci bir potansiyel.

Öyleyse Spinozacı ütopyanın gelişimi, metafizik üretim mekanizmasının yatay bir şekilde indirgenmesine doğru bir eğilim barındırır. Bu şekilde ilerleyerek Spinoza, *prolixum methodum*[38] üzerine inanılmaz bir hız katar. Bu gelişme II. kitaptaki küçük önermeler demetinde, radikal ifadelerle sunulur. Tözün ontolojik karmaşası hemen açılıverir. Ö9: "Aktüel olarak var olan tekil bir şeyin idesi, Tanrı'yı, sonsuz olduğu için değil, aktüel olarak var olan bir başka tekil şeyin idesi tarafından etkilendiği düşünüldüğü ölçüde, neden olarak alır. Ve bu Tanrı da ancak bir üçüncü ide tarafından etkileniyorsa nedendir ve bu sonsuza dek böyle gider." Tekillik alanında sürecin kapsamlı sonsuzluğu, belirsiz, aktif ve yeğin sonsuzlukla çelişik de-

---

[35] Lat. *ratio essendi*: özsel sebep, *ratio cognoscendi:* bilişsel sebep (ç.n.)

[36] *"réplication* -kopyalama-" üzerine bu yorum hattı için özellikle Gueroult'yu takip ediyorum (*Spinoza: L'âme*). Metnin bu kısmı bu tartışmayla devam edecek ve *Etik*'in II. kitabındaki çıkarsamaları ele alırken bunlara tekrar döneceğiz.

[37] Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* ve Macherey, *Hegel ou Spinoza.*

[38] Lat. *uygun (yararlı olabilecek) yöntem* (ç.n.)

ğildir. Öyleyse insan tözselliğinin tekil bağlardaki çözülüşü, onun tekil varoluşuyla çelişkili değildir. "İnsan Zihninin aktüel varlığını kuran ilk şey, aktüel olarak var olan tekil bir şeyin idesinden başkası değildir" (Ö11). Tekillik tanrısal tözsellikle, bir ilke olarak sonsuzla çelişkili değildir. Tersine, ne denli tekil, yaygın ve yayılmışsa, o denli tanrısaldır. Ancak böyle bir noktada tümüyle tanrısallığın içinde olarak düşünülebilir. Ütopya, kendi olumsuzlamasını olumlamasına ramak kaldığındaki yoğunluğunu hiçbir zaman yeniden toplayamaz! "İnsan Zihni Tanrı'nın sonsuz anlığının bir parçasıdır. Öyleyse, insan zihninin şunu ya da bunu algıladığını söylediğimiz zaman, aslında Tanrı'nın, sonsuz olduğu için değil, insan Zihninin özünü kurduğu için, şu ya da bu ideye sahip olduğunu söylemiş olmaktan başka bir şey yapmıyoruz" (Ö11s). Demek ki tekil gerçekliğin kuruluşu, tanrısal üretimin ısrarınca belirlenmiştir. Tanrı, basit bir mantıksal aşkınlıkken bile, aşkınlığın tersine çevrilişidir. Tanrı, kendini kuran dünyadır. Dolayım yoktur; tekillik tek ve gerçek ufku temsil eder. Tanrı tekilliği yaşar. Kip hem dünya, hem de Tanrıdır.

Etik'in II. kitabındaki 13. önerme, Spinozacı sistemin ilk aşamasındaki, dünyanın paradoksal dedüksiyonunun en uç sınırını temsil eder. 13. önermeyle birlikte, metafizikten fiziğe geçiş, felsefi ufkun tersine çevrilişi olarak işaretlenmiştir. "İnsan Zihnini kuran ide nesnesi, Bedenden ya da aktüel olarak var olan belli bir Uzam kipinden başka bir şey olamaz" (Ö13). Buraya çok dikkat edin: Tersine çevirme tamamlanmıştır -zihnin etkin varoluşundan bedenin etkin varoluşuna geçtik. "Bundan şu çıkar ki insan bir Zihin ve bir Bedenden oluşur ve insan Bedeni, bizim onu fark ettiğimiz gibi var olur" (Ö13s). Burada idealist rasyonalizmin ana sorunsalı, Karşı-Reformcu düşüncenin temel karakteristiği yadsınmaktadır. Kipin maddeciliği temeldir; en azından kipin idesi kurucu olduğu ve bu işlevlerin her ikisi de özgün ve ayrılmaz bir birlik içinde verilip dünyanın tözsel düzenince garantilendiği müddetçe. Öyleyse cisimsellik temeldir. "Bunlardan (bu önermelerden) sadece insan Zihninin, Bedeniyle birleşik olduğunu değil, bunun yanında Zihin-Beden birliğinden de ne anlaşılması gerektiğini anlıyoruz. Fakat Bedenimizin doğası gereğince bilinmedikçe, bu birlik de gereğince ve açıkça bilinemeyecektir" (Ö13n). Şu an bedenin bilgisi tümüyle ve kesinlikle fizikseldir. Galilei fiziğinin süredurumsal devinimi, tekillik dünyasının gelişimi

ve temelinin ağı haline gelir.[39] "Bütün bedenler ya hareket halindedir ya da durmaktadır" (Ö13A1). "Her beden kimi zaman hızlı, kimi zaman yavaş hareket eder" (Ö13A2). Bu da demektir ki bedenler birbirlerinden hareketin, durmanın, hızın ve yavaşlığın aktüel belirlenimleri ve yasaları temelinde ayrışırlar. Nedensel ilişkiler serisi, yeterli belirlenimlerin belirsiz ufkunda seriliverir. "Bundan şu çıkar ki hareket halindeki bir beden, bir başka beden tarafından durmaya belirlenmedikçe, hareketini sürdürür; ve durmakta olan bir beden de, bir başka beden tarafından hareket etmeye belirlenmedikçe, durma halini korur" (Ö13/3s). Sorun açıkça, tamamen mekanik olan bu ufukta, bireysel tekillikler olarak adlandırdığımız görece durgun olan bu tümlükleri yapılandırmak için, hareket ve durgunluk ilişkisini, hareketin basitliği ve karmaşıklığı ilişkisini ortaya koyan bir biçim içersine yerleştirilmiştir. *Geştalt* nasıl şekillenir? Spinoza'nın cevabı, mekanikçi tutumla tümüyle tutarlıdır ve tözü bir birey olarak görmeyi reddetmesiyle uyumludur: "Aynı veya ayrı büyüklüklerdeki bir dizi beden, başka bedenlerce üst üste uzanacakları bir şekilde sıkıştırılırlarsa ya da aynı veya ayrı hızlarda, hareketlerini birbirlerine belli bir tarzda iletecekleri şekilde hareket ederlerse, bu cisimlere birbirleriyle birleşmiş cisimler diyeceğiz; ve bu cisimler birlikte, diğer bedenlerden bu bedenler birliğiyle ayırt edilen tek bir bedeni ya da Bireyi oluşturur" (Ö13T). Bireyselliğin biçimi tümüyle nicelik, nicelik ve hareket önermeleri ile nicelik ve hareketin yönelimleri tarafından kurulur. Ayrıca tümüyle varoluşsal olan bu hareketinde, bireysellik biçimi bu kurucu faktörlere tabi olmuştur; diğer bir ifadeyle sadece *quid sit* sorusuna değil, aynı zamanda *en sit*[40] sorusuna da bir cevabı vardır. Tekilliğin bu biçimi tamamıyla geneldir.

> Bununla bileşik bir Bireyin nasıl hem kendi doğasını koruyup hem de birçok yoldan etkilenebileceğini görürüz. Şimdiye kadar birbirlerinden sadece hareket ve durgunluk, hız ve yavaş-

---

[39] 13. önermeyle ilgili olarak şu yorumlara bakınız: Gueroult, *Spinoza: L'âme*, s. 103-90; A. Rivaud, "Physique de Spinoza," *Chronicon Spinozanum*, 4, (1926), s. 24-57; S. Von Dunin-Borkowski, "Dien Physik Spinozas," *Septimana Spinozana* (Lahey, 1933). Ve tabi ki A. Lécrivain, "Spinoza et la physique cartésienne: La Partie II de Principes," *Cahiérs Spinoza* 1 (1977), s. 235-65; 2 (1978), s. 93-206.

[40] Lat. *quid sit:* ne olduğu, *en sit:* gerçekten olup olmadığı (ç.n.)

lık yoluyla ayırt edilen bedenlerden oluşmuş olan Bireyi, yani basit bedenlerden oluşmuş olan Bireyi ele aldık. Fakat eğer bir başka Bireyi, farklı doğalara sahip bir dizi Bireyden oluşmuş olan bir Bireyi tasarlarsak görürüz ki bu Birey de birçok yoldan etkilenebildiği halde yine de doğasını koruyabilecektir. Çünkü onun her parçası bir dizi bedenden oluştuğu için, her bir parça, doğasını değiştirmeden, kimi zaman daha hızlı kimi zaman da daha yavaş hareket edebilecek ve bunu takiben de devinimlerini diğerlerine daha yavaş ya da daha hızlı iletebilecektir. Eğer bu ikinci türden oluşmuş bir üçüncü tür Bireyi tasarlarsak görürüz ki, bu Birey biçimini değiştirmeden birçok yoldan etkilenebilir. Ve eğer bunu sonsuza kadar devam ettirirsek kolaylıkla görürüz ki, doğanın tümünü, parçaları, yani bütün bedenleri, kendisinin bütününde bir değişim olmadan sonsuz şekilde değişen bir Birey olarak kavrayabiliriz. (Ö13/7n)

Ütopyanın yapısı, içsel ait tüm alternatiflerinin en uç sınırına dayanacak şekilde tamamen geliştirilmiştir. Çözümlemenin başladığı türümcü akış,[41] eşzamanlı ve yapısal olan kurucu kuvvetle birlikte geliştirilmiştir. Yüklemin süreklilik ve örgütlenmeye yönelik işlevleri, dünyayı temellendirme kapasitesi (ve de gerilimi) ile bireysel mikrokozmostan, makrokozmosa yönelen bir hareketten oluşan kip paradoksunun derinleşmesiyle karşılaşıp sona ulaşır. Alternatif uçlar (Tanrısallığın kendiliğinden bütünlüğü ve nedensel hareketin sonsuz çokluğu) bir arada yaşar ve ancak aralarındaki karşıtlığın mutlaklığı, tamamlayıcılıklarını güvence altına alır. Kutupsallık ancak ikisinin karşıtlığının mutlaklığı temelinde sonuçlanır. Spinoza'nın yaptığı kazının, döneminin bilimsel polemiği içersindeki yerini belirleyen bir perspektiften bakıldığında, buradaki mekanikçiliğin dünya hakikatinin bir biçimi olarak varsayıldığı açıkça görülür. Fakat yaklaşımın indirgenemez özgünlüğü, mekanikçilik sorununu öne sürmedeki paradoksal biçimdir. Aslında salt mekanikçilerin ya da Descartes'ın[42] tersine, buradaki mekanikçilik, ne (ilkinde olduğu

[41] Spinoza'nın Kip tanımındaki Yeni Platoncu izler üzerinde en çok duran isim P. Di Vona'dır: "B. Spinoza," *Storia della filosofia*, der. M. dal Pra, C. 7 (Milano, 1975). P. Di Vona gerçekten çok yerinde yorumlar yapar.

[42] Mekanikçilik ve Kartezyen mekanikçilik için bkz. F. Borkenau, *Der Übergang vom*

gibi) dünyanın doğrusal yapılanışının bir öğesi, ne de (Descartes'ta olduğu gibi) sonsuz tanrısal gücün, nedenlerin sonsuz akışının dışarısında, üzerine kendi dolayımını uyguladığı bir yapı değildir. Spinoza'da mekanikçilik, üretim biçiminin hem temeli hem de sınırı olarak sunulmuştur. Sınırı doğrulayan şey, tam da mekanikçiliğin, üretim biçimin temel olduğu ayrıcalıklı varsayımıdır. Bu sınır, eşzamanlı ve yapısal kuruluş düzeninin nedensel prosedürünü dönüştürme zorunluluğundan (paradoksal sentezin aktüel yetersizliğinin açığa çıkardığı bir zorunluluktan) oluşur. Şimdiye kadar bu sınırlama, kurucu kuvvetin işlevini gereğince, artzamanlı bir biçimde, dünyayı ve mutlağı örgütleme yeterliliğine muktedir olarak addetmek için uygulanmıştı. Spinozacı ütopyanın devrimci kuvveti mutlak bir konumun sınırına varmış, analitik nüfuz edişin en yüksek derecesine kavuşmuş ve tarihsel olarak kurucu olan tüm bileşenler arasındaki bağdaşmanın totaliter belirlenimine erişmiştir. Bu mutlaklık, şimdi insanüstü bir gerilimin belirtilerini gösterir. Korkunç bir fırtına yaratmış ve şimdi de patlamanın eşiğinde gibidir. Yüzyılın tüm devrimci eşgüdümlerini kapsayan olağandışı karmaşıklıkta bir sentez, mutlağın imgesine ve onun alternatiflerine sıkıştırılmıştır. Varlığın çeşitli düzlemlerinin topluluğu, tekil bir varlık düzlemine indirgenmiş ve burada gerilime sokulmuştur. Mekanikçilik ufku, ontolojik açılışın mutlak bir koşulu haline gelir. Peki ya özgürlüğün? "Şimdi Tanrı'nın ya da sonsuz ve bengi Varlığın özünden zorunlu olarak doğması gereken şeyleri açıklamaya geçiyorum

---

Feudalen zum bürgerlichen Weltbild (Paris, 1934) ve benim incelemem olan *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (Milano, 1970). Jon Elster'in yorumunun (*Leibniz and the Development of Economic Rationalism* [Oslo, 1975], özellikle 33., 71.-72. sayfalar) aksine, mekanikçilik içindeki iki büyük eğilimin (atomculuk ve dirimselcilik) ilk defa Spinoza'da bir senteze kavuştuğu söylenebilir. Elster'e göre Descartes ve Leibniz bu iki karşıt yönelimin temsilcileridir ve Spinoza bu çatışmada yer almaz. Elbette Spinoza bu kendine has kültürel çatışmanın içersinde konumlandırılamaz, çünkü onun düşüncesi ilerici bir gerçekliğin peşindedir -kapitalist gelişme ve onun belirli antagonizmaları. Spinoza, düşüncesinin ilk aşamasında, inançlı ve mitik bir biçimde, mekanikçilik ve dirimselci güç kavramı arasındaki ilişkinin dolgunluğunu varsayar; ikinci aşamasındaysa bu birliği önvarsayar ve onu bir kuruluş sürecine doğru iter. Elster'in açıkça on yedinci yüzyıla gönderme yaparak vurguladığı bilimin kapitalizm içindeki rolü tartışmasının özgüllüğü, Spinozacı "mekanikçilik" tarafından hem önvarsayılmış hem de aşılmıştır.

–aslında hepsini değil, çünkü sonsuz sayıdaki şeyin sonsuz sayıdaki kipten doğması gerektiğini, ama yalnızca bizi elimizden tutup insan Zihninin ve onun en ulu kutluluğunun bilgisine götürenleri tanıtlamıştık -II. bölüm böyle başlar (önsöz notu).[43] Sonuç olarak dünya paradoksu, özgürlük paradoksu olma yönünde olgunlaşmalıdır.

[43] Bu nottaki projenin anlam ve önemi üzerine bkz. Gueroult, *Spinoza: L'âme*, s. 9.

4

İDEOLOJİ VE KRİZİ

İdeoloji Olarak Spinozizm

Spinoza, modern ve çağdaş politik düşünce tarihinde, liberal ve sosyalist düşüncenin değil (ara sıra burada da olsa bile), asıl olarak burjuva ideolojisinin kuruluşunda adı geçen ya da daha doğrusu, zaman zaman buraya dahil edilen bir figürdür. Burjuva ideolojisi dediğim zaman, birçok noktada ideolojiyi örgütleyen politik biçimlerin yanı sıra, pazar tasavvurunun dayanağı ve yapısını, üretimin toplumsal örgütlenişinin etkili bir biçimde mistikleştirilmesini kastediyorum. Bu perspektiften bakıldığında, Spinoza geleneği, hiç şüphe duymadan ve geciktirmeden, kapitalist ideolojinin kurucu bir bileşeni olarak sayılabilir. Yine de biraz daha ihtiyatlı olmada yarar var; çünkü gerçek kapitalist öğelerin, Spinoza düşüncesinin ideolojik dönüşümüne dahil olduğu inkâr edilemez olsa bile, bu ideolojinin işlevinin, kapitalist ideolojiden daha ince ve daha eklemli olduğu da bir o kadar inkâr edilemez bir gerçektir.

Hem *Etik*'in ilk aşamasının, hem de Spinoza çevresinin projesinin, burjuvazinin devrimci ütopyasının temsilcileri olduğunu görmüştük. Benelüks ülkelerindeki gelişimin olgunluğu ve kuralsızlığı, ütopyaya, önceki denemeleri karmaşa ve güç bağlamında açık bir farkla geçen, fakat aynı zamanda da hümanist ve Rönesansçı düşüncenin yoğunluğunun izinde olmalarına ve onu tekrarlamalarına olanak sağlayan bir biçim bahşeder. Ütopyanın mantıksal ağı kendini bütünlük ve çokluk (multiplicity) arasındaki uygunluk temelinde

yapılandırır. Ütopyayı yapılandıran belirleyici seçim, mantıksal uygunluğu ideal bir türdeşlik, bir hipostaz içersinde tanımlar. Fakat bu sorunu çözmez, çünkü uygunluk, bütünlük ufkunun radikalleştirilmesinin ve çokluğun aşırılığının açığa çıkardığı mutlak bir karşıtlık potansiyelini gerektirerek, (daha önce tanıtlamaya çalıştığımız gibi) totaliter eğilimleri de kapsamaktadır. Ütopya ihlal edilmiştir, ütopyanın kuvveti bu ihlalden geliyor olsa bile: böylece, bir taraftan her türlü örgütsel dolayım çıkarılmış ve sürecin hiyerarşik tanımlanışındaki Yeni Platoncu tema elenmiş; diğer taraftan da ütopya, içte ve dışta, bir verimlilik sınavına girmiş, kendinde, kendisini kuran mutlak gerilimde, kendi olumsuzlamasının gücünü ve (diyalektik olmayan bir biçimde!) kendini aşışını kavramıştır.

İdeoloji tüm bunları fesheder. Spinozist ütopya, tam da olumsuzladığı şeyin yerini alır: Örgütlenme modeli olarak temsil edilmeye başlanır.[1] Spinoza'da, kendisini bir bütünlük türdeşliği muamması olma noktasına getiren gerçekliğin antagonist uygunluğu, gerçekliğin doğrulanışını, muammanın pratik olarak çözülüşünü zorunlu olarak yeniden adres gösterir. Aynı türdeş ve muammalı denklik, geçerlenme ölçütü, örgütlenme biçimi olarak değer kazanır. Bu, pazar tasavvurudur. Bu, üretici güçlerin belirli üretim ilişkilerine, örgütlenme ağlarının komuta ilişkilerine, tekilliklerin ve özgürlüğün bütünlük ve zorunluluğa, maddenin değere dönüşümü mucizesini somutlaştıran gerçek bir ufkun idealidir. Ufuk, mübadele ufkudur; Spinoza'nın mekanik varlığının tarif ettiği yatay ve özgür

[1] Bu durum, Spinozacı sistemin devrimden önce, özellikle de Fransa'da artan etkisinin bir sonucudur. Bütün bunlar üzerine bkz. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, II cilt (Paris, 1954); C. Signorile, Vernière'in açtığı tartışmayı devam ettirmiş ve tarihsel bir çözümlemeyle zenginleştirmiştir: *Politica e ragione: Spinoza e il primato dello politica* (Padua, 1968). Signorile, F. Meli'nin (*Spinoza et due antecedenti italiani dello spinozismo* [Floransa, 1934]) belli savlarını bir anlamda tekrarlayarak İngiliz deizmiyle, özellikle de Toland'la olan ilişkileri vurgular. Her koşulda ideolojik Spinozizm imgesi devrimci fakat statik, durağan ve önü kapalı olan tümüyle ideolojik bir alternatif, işlevsellik ve kuruculuk anlamında önerilmemiş saf bir düşünce olarak kabul edilir. Spinozizme dair açık bir söyleme yönelme olanağının altını çizdiğinden dolayı, Meli'yi bu kabulün dışında tutabiliriz. Kanımca bu durum Meli'nin Spinoza'nın konumuyla İtalyan din reformcularının, özellikle de Socinusçuların konumları arasında bir süreklilik görmesinden kaynaklanır.

bir mübadele değil, değer, hiyerarşi ve komuta olarak bir mübadeledir -işte Spinozizmin tarif ettiği mübadele. Belirlenimcilik, dolayımı benimser: çokluğun (multiplicity) emeğinden, bütünlüğün değerine. Böylece Spinozist geleneğin panteist ideolojisi, bu pazar tasavvurunu ve onun barındırdığı gerçek ilişkilerin mistikleştirilmesini takip ederek örgütlenir. Üretim etkinliğiyle bağlantılı olan insan umudu, katı bir biçimde değerin hükmüne girmiştir. Özgürlüğü, politik iktidarın (*potestas*) kuruluşunun zorunlu genellemesinin içinde (pazar içindeki bireysel bir belirlenim olarak) mistikleştiren ideolojiler, bu fikirden yola çıkarak gelişmiştir:[2] yeni bir dolayım aşaması, bireyselliğin bütünlük içersinde çözülüşü muammasının yeniden formülleştirilişi. *Potentia* ve *potestas* paradoksu, insani güce karşı mutlak iktidar (ve dolayısıyla iktidarın politik mutlaklığı) paradoksu, doğrusal bir şekilde, türdeşlik ağlarına göre yorumlanır. Burjuva devrimi, kapitalist gelişimin kabul ettirdiği toplumsal devrimin uygun politik biçimi olarak burjuva devrimi, kendi temelinin mistikleştirilişi olarak Spinozizmi -bireysellik ve genelliğin, özgürlük ve zorunluluğun, emek ve değerin türdeşliği ideolojisini- üstlenir.

Burjuva ideolojisinin bir diğer önemli ve kurucu öğesi daha hatırlanmalı: Hobbes. Kapitalist temellükün doğrudan politik biçimi, İngiliz felsefesi geleneğinde, kendini tam da sözleşmeci gelenek içinde ifade eder. Birlik sözleşmesi ve boyunduruk altına alma sözleşmesinin ilişkisi ve hiyerarşileştirmesi (yani örgütlenme ve sömürünün, değerin ve artık değerin sözleşmesi), salt teorik olarak düşünüldüğünde, Spinoza'daki pazar fikrinin neşeli parlayışı kadar muamma doludur. Bu konuda tarihçiler arasında sonu gelmez tartışmalar döner: Hobbesçu sözleşme, birlik sözleşmesi, boyunduruk altına alma sözleşmesi ya da üçüncü zümreler lehine sözleşme nedir? Bu sözleşmenin buyurduğu yükümlülüğün doğası nedir? Ve normatifliğin kuruluşu: Bu normatiflik, tanrısallığa dayalı salt bir ödev midir (öyleyse Hobbes bir ateist mi, değil mi) ya da pozitivist bir ölçüt

[2] Spinoza'nın politik düşüncesinin liberal yorumlarından burada bahsedilebilir fakat bu konuya daha sonra ayrıntılı bir biçimde döneceğiz. Bu konudaki temel referanslar: L. Adelphe, *De la notion de la souveraineté dans la politique de Spinoza* (Nancy, 1910); L. S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism* (Boston, 1958); B. Barret-Kriegel, *L'état et les esclaves* (Paris, 1979).

müdür? Bu böyle devam eder.[3] Hobbes'un çağdaşları bunu hemen anlamışlar ve onu ne bir *doctor subtilis*'e,[4] ne de ortaçağ sözleşme geleneği içersine indirgemişlerdir. Sonuç olarak Hobbes sisteminde kapitalist devlet iktidarı (*potestas*) imgesinin yapılanışına hizmet eden (af dileyen, ama işlev ve temel olarak uygun) bir bilim kuruluşu görmek zor değil. Spinoza'da ise bu durum tümüyle farklıdır: Gerçek Spinoza, ideolojik versiyonu değil, Hobbesçu iktidar tanımının içsel bağlantılarına saldırıp, bunları tamamen aşar; tekrar kendi kökenlerini çözümleyerek, hem (Hobbes'ta etkili olan) sistemin nihai kapanışınca temsil edilen çelişkiyi tanıyıp hem de bir gelecek felsefesine doğru kurucu bir ritmi başlatabilme olanağını kapsayarak, kendi tamamlanmamışlığını açığa çıkarır. Spinozizm, Spinozacı bu yaklaşımın tanınmayışı ve yıkımıdır. Spinozizm, Hobbes'un mistikleştirilmiş ama etkili ve bilimsel tanımını ideolojiyle -*Etik*'in metafizik bölümleri sözde temel alınarak türetilen, tekilin ve bütünlüğün kendiliğinden ve otomatik sentezi ideolojisiyle- birleştirir.

Rousseau, bu operasyonun merkezinde yer alır. Eleştirel literatür, sık sık, Spinoza düşüncesinin Rousseau üzerindeki güçlü etkisinden bahseder.[5] Aslında, Rousseaucu istenç paradoksu, Spinoza'nın varlık paradoksuyla birleşmeseydi, Modern egemenlik fikrinin, hukuksal meşruluğun, devletin demokratik-liberal temelinin dayanağı olan genel irade fikrinin gelişimi düşünülemezdi bile. Spinozacı töz, Rousseau'nun genel irade kavramının metafizik modelidir. Fakat bu basit ve isabetli tarihyazımı ilişkisinde durup kalmak yeterli değildir. Gerçekten de bazıları genel irade kavramının, metafizik tarihinde, Modern ve çağdaş devlet teorilerinden belki de daha

---

[3] Burada C. B. Macpherson'un kapsamlı bir Hobbes literatürü tarihi sunan çalışmasına göndermede bulunuyorum: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, 1975). Ayrıca bkz. A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (Milano, 1970), s. 149 vd.

[4] Açık, dolaysız, kesin, net yargılayan hoca (Duns Scotus için söylenirdi). Bazı ortaçağ filozofları "doctor" diye anılırdı: doctor angelicus, doctor eximius gibi. (ç.n.)

[5] Özellikle bkz. R. Derathe, *Rousseau et la science politique de son temps* (Paris, 1950); R. De Laccarière, *Études sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx* (Paris, 1963); Walter Eckstein, "Rousseau and Spinoza," *Journal of the History of Ideas*, 5, (Haziran, 1944), s. 259-91; M. Francés, "Les réminiscences spinozistes dans le Contrat Social de Rousseau," *Reveu philosphique*, 141, no: 1 (1951), s. 61-84.

önemli bir yerinin olduğunu fark ettiler.[6] Aslında bu kavram mutlağın diyalektik kavramlaştırılışının soybilimsel bir şemasını tarif etmektedir. Kant'ın insanlar topluluğundan,[7] Jacobi ve Mendelssohn arasındaki tartışmaya,[8] Schelling'teki mutlak soyutlamasına ve bunun Hegel'deki diyalektik indirgenişine kadarki tüm felsefi düzlemi yöneten ve onu işlevsel olarak mistikleştiren -yine de ona insani bir görünüş bahşeden- şey işte bu isabetli doğrusallık ve de tekilliğin bütünlük içersine uyarlanışı olmuştur.[9] Burjuvazi devletle olan ilişkisini hep zahmetli bir arabuluculuk olarak deneyimlemiştir; ilkel birikim tarihi, politik dolayım tarihidir ve buradan hem burjuva bilincinin mutsuzluğu, hem de eleştirel belirsizliği doğmuştur.[10] Şimdi ise emeğin bütünlüğe dönüşümünün, politik dolayım dönüşümünün genel irade ile Hegelci mutlak arasında nasıl tamamlandığını görüyoruz: Bu, politika ve devletin ontolojik argümanıdır. Dolayım dolaysızdır fakat dakiklik ve eşzamanlılık (Hegel'in diyeceği gibi pistol atışı) olarak değil; tamamlanmış dolayım sistemi bütün, sürekli ve homojen bir ontolojik alanda geliştiği için. Olumsuzlama mekanizması, varlığı yapılandırır: "Omnis determinatio est negatio"[11] (50. mektup) ve tersi. Burjuvazi kuralının karşısında artık bir direniş kalmamıştır: Spinozist mutlak, bunu hegemonya olarak yorumlar. Pazar muamması, hukuksal ve etik kategorilerin işleyişinin parıltılı yasası olarak sunulur ve böyle kabul edilir. Burjuvazi, devleti, hukuksal ve politik dönüşümü arasında, kendinin doğrudan türümü olarak görebilir. Gerçek dünyanın feshi, imgesinin ise politik ve hukuksal alanda kopyalanışı -bu durum, bu operasyonun bir sonucudur, ideoloji olarak Spinozizmin ağır ve önemli içeriğidir. Spi-

---

[6] Buradaki referans Fester, Ritter ve diğerlerinin çalışmalarına, genel olarak da Fransız devrimci düşüncesinin Alman idealizmi üzerine olan etkilerinin incelendiği literatüre yapılmaktadır.

[7] L. Goldmann, *Immanuel Kant* (Londra, 1971) [*Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, Metis yay., 1983].

[8] F. H. Jacobi, *Über die lehre des Spinoza in briefen an den herrn Moses Mendelsshon* (Breslau, 1785).

[9] Bu konu üzerine özellikle 1802-3 tarihli etik yazılarına ve "Jena felsefesi" olarak bilinen çalışmaya bakınız.

[10] Burjuva bilincinin oluşumu için P. Hazard'ın eski bir çalışması hâlâ başvurulmaya değerdir: *The European Mind, the Critical Years, 1680-1715* (New Haven, 1953).

[11] Lat. "Her belirleme bir olumsuzlamadır" (ç.n.)

noza olmadan, Spinoza düşüncesinin ideolojik indirgenişi olmadan, ondan doğan aşırıcı totalitarizm olmadan, Burjuvazinin pek sevgili devrimci mirası Jakobenizmin politik ve hukuksal diktatörlüğünü anlamak imkânsızdır![12]

Fakat bu yeterli değil. İdeoloji olarak Spinozizm, dolayım ufku olarak kavranmayan bir politik ufku hayal etmeyi imkânsız, en azından çok zor bir hale getirecek kadar ilerler. Sadece pazar tasavvuru değil, aynı zamanda kriz tasavvuru da, varlığa içsel olan bir dolayıma, panteist bir önfigüre tabi kılınmıştır. Uygunluk ve türdeşliğin mücadele ettiğini, ilişkinin kendiliğindenliğinin ortadan kaldırıldığını farz edelim. Fakat politik ve felsefi imgelem, pazar tasavvurunun kriziyle karşılaştığında, örgütlenme ve tabiiyet biçimini, iktidarın özdeşliği ve türdeşliğinin biçimini (bunların içeriklerini değiştirse bile) hâlâ koruyan projeleri tekrarlayabilir ancak! Sentezin kendiliğindenliğinin karşısında, görünmez yasaların düzenlediği anarşinin karşısında, onun iradeci karakterini buluruz.[13] Bir alternatif daha var: Düzenin ta kendisi, daha zengin ve antagonist bir gerçekliğin karşısında kendini ezebilir. Her koşulda, Spinozizmin olasılığı içer-

---

[12] B. Groethuysen'in *Philosophie de la Révolution française* (Paris, 1947) adlı çalışmasının yanı sıra Furet'nin daha geç tarihli çalışmasına da bakılabilir: *Penser la Révolution* (Paris, 1978). Şunu belirtmekte fayda var ki Rousseau'nun, Spinoza'nın politik düşüncesindeki temel bazı noktaları benimsemesi tek yanlı bir şekilde Spinozizm ideolojisi tarafından koşullandırılmamıştır. Bu konuda en öngörülü yorumlardan biri Francés'den gelir: "Les réminiscences spinozistes". Francés'in bu konudaki katkılarına geri döneceğiz fakat burada şu belirtilmelidir ki Spinoza ve Rousseau arasında, sözleşme kavramının bazı öğelerine dair benzerlikler, bu iki filozof arasındaki farkları yadsıma ya da aşma boyutuna varmaz: sözleşme biçimindeki analojiler (s. 65); "genel irade" gibi sözleşme bileşenlerinin tanımındaki analojiler (s. 66-70); baş kaldırma hakkının tanımındaki analojiler (s. 78); sivil din kavramındaki analojiler (s. 81) vb. Francés özellikle de Rousseau'daki hukuksalcılığa karşıt olarak Spinoza'daki kuruluş radikalizmini öne çıkarır (özellikle 74.-76. sayfalarda) ve Spinoza'da Rousseau'dan farklı olarak, Yasama Gücü ve Yürütme Gücünün ayrı şeyler olmamasının getirdiği sonuçları gösterir. Francés'in tanımladığı bu ilk ayrım öğelerinden ve her şeyden önce Spinozacı politik düşüncenin gelişiminin kavranışından şunu açıkça görebiliriz ki bu iki filozofun atfedildikleri politik düşünce akımlarının kökten farklılığı sebebiyle Spinoza ve Rousseau arasındaki analojiler sahici ve gerçek olmalarına rağmen, tümüyle ikincil bir boyutta kalırlar. Bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz.

[13] G. L. Kline'ın *Spinoza in Soviet Philosophy* (Londra0, 1952) kitabı sosyalist düşüncenin Spinoza'yı nasıl gördüğü anlamak açısından çok önemli bir belgedir.

sinde, tekliğin yeniden oluşumu zorunlu olarak gelir: Proje olarak teklik -salt biçim, türdeşlik aksiyomunu tekrarlar! *Kriz* felsefeleri de Spinozizmin mantığını takip eder. Özgürleşme, kriz koşullarının formel tersine çevrilişinde bile klasik düstur üzerinde şekillenen teorileri tekrarlayarak sunulmaktadır: bireyin ve evrenin uygunluğu, evrenselin komutası. Bunlar, eğer ilki iktidar (*potestas*), ikincisi de bütünlük fikrini merkez almazsa tasavvur edilemeyecek olan toplumsal yaşam ve de bilimsel gelişim imgeleridir. Spinozizmde, pazarın ideolojisinde, bilimin totalitarizminde, *potentia*'nın özgürlüğünü ve diyalektik dolayım sürecine indirgenemezliğini korumak mümkün değildir. Spinoza (kötürüm bırakılıp Spinozizme çevrilen Spinoza) bu şekilde Rousseau'ya indirgenmiş; ve Marx (pazar krizinin temeli olarak sınıf mücadelesinin keşfi) yakalanıp boğazlandıktan sonra, benzer şekilde Rousseau'ya düşürülmüş olur; Rousseau'nun kendisi bile, *potestas*'taki *potentia*'yı mistikleştirmek için, kapitalist zorunluluğun hammaddesinde lime lime edilmiştir.[14]

Spinoza düşüncesinin feshini, özellikle de onun düşüncesinin ütopyanın öğelerine, her şeyin ötesinde ütopyanın muzaffer aşamasında verdiği, antagonist kuvvetin feshini daha önce görmüştük. Bileşenlerin antagonist kuvveti: Spinoza'da gerçeklik maniple edilemez, bir diyalekt içersinde düzenlenemez, teorik bir manevrayla biçimlendirilemez -gerçekliğin çok yönlülüğü diyalektik değildir. Belirlenim, burada ve şimdi, gerçek anlamda bir olumsuzlamadır; ne mantıksal bir fesih olanağı, ne de gerçekliğidir. Spinoza düşün-

[14] Rousseau'nun Marx'la olan teorik hısımlığı üzerine kapsamlı literatürü yeniden kurmak yerinde olacaktır. Özellikle İtalya'da, Rousseau ve Marx arasındaki liberal-radikal ilişki üzerine Della Volpe ve ekolünün kurduğu ortodoks yaklaşımı uzun zaman önce kabul etmiş bulunmaktayız. Fakat bu bağlamda daha içerikli bir söylem Spinoza'nın Marx'la olan ilişkisi üzerine olacaktır. N. Rubel, Marx'ın Spinoza üzerine tuttuğu defterleri, her zamanki felsefi kesinliği ve eleştirel dikkatiyle incelemiştir: "Marx à la rencontre de Spinoza," *Études de marxologie* (Ocak-Şubat 1978); s. 239-65. Rubel'in temel savı, Marx'ın, 1836-37'de tuttuğu defterlerde, Hegelci solda merkezileşmiş sahte "Spinozizm" figüründe, Aydınlanma felsefesi tarihi içersinde "taklit" bir alternatifin (sahte materyalizmin) barındığını fark etmesidir. Öyleyse Spinozizmin Spinoza'sının arkasında başka bir şey daha, keşfedilmesi gereken başka bir Spinoza daha var! A. Matheron da, genç Marx'ın, Spinozizm geleneğinin ötesinde, Spinoza'da radikal bir alternatifin temellerini aradığını iddia eder: "Le TTP vu par le jeune Marx," *Cahiers Spinoza*, 1, (1977), s. 159-212.

cesi, ancak maddi, kipsel ve fiziksel olan ontolojik zemin üzerinden ontolojik düşünce olarak belirlendikten sonra, bir varlık felsefesidir. Spinozacı ufuk, boşluk varsayımı, soyut olanak ve biçimciliğe dair hiçbir şey bilmez. O doluluğun, varsayımların maddi istikrarının, belirlenimin ve tutkunun felsefesidir. Spinozacı ütopyadan bir ideoloji çıkarmak, onu burjuva düşüncesine uygun hale getirmek, ancak Spinozacı şey, şeyler, kiplik ve töz kavramlarının doluluğu sınırlandırılıp, bir gölgeye, gerçekliğin -hakiki ve dolayımsız gerçekliğin değil- bir kopyasına dönüşünceye kadar seyreltildiğinde olanaklı olabilir. Biraz önce incelediğimiz, II. kitaptaki 13. önermede, şeyin bu maddiliği öylesine radikal bir biçimde ifade edilmiştir ki ancak paradoksal bir argüman yöntemi bunun anlamını kavrayabilir. Doluluk: diğer bir deyişle varlığın sağlamlığı, belirliliği, varoluşsal belirişlerinin yok edilemezliği. Öte yandan Spinozizm ideolojisi ideal ve mutlak bir ufku, (devletin özdeşliği olarak) egemenlik ve dolayımın politik sentezini olumlamak ister. Eğer durum böyleyse, ütopyanın krizine çoktan dahil olmuş olan bu Spinoza'nın, Boyle'un deneyle göstermeye çalıştığı fiziksel boşluğa dair bir varsayımın olabilirliğini yadsıyacak ölçüde, tekilin ontolojik belirleniminin olumlanışı ve bütünlük dinamiğinin olumlanışı tarafından koşullandırıldığını düşünmek nasıl mümkün olacaktır?[15] Ve bununla Spinoza, istisnasız, her türlü metafizik boyutu olumlar.

Spinoza Barok mu?

Yine de Spinoza'da, Spinozizme bağlı kaldığı ve sistemin ideolojik versiyonunun propagandasını yaptığı bir nokta vardır diyebiliriz. Bu uğrak 1663-1664 yılları arasında, Rijnsburg'ta geçirdiği son dönemdir. Aslında bu tarihler bize çok az şey söyler; Hollanda krizi şüphesiz çoktan başlamıştır ve İngiltere'yle yakında yapılacak olan ikinci deniz savaşı, taşıdığı politik etkilerle krizi şiddetlendirmektedir.[16] Fakat Spinoza'nın politikaya katılımı, (1664'te) Voorbug'a ta-

[15] 1663 yılında Oldenburg'a yazılmış olan mektuplara bakınız: 11., 13., 14. ve 16. mektuplar.

[16] E. H. Kossmann'ın I. bölümdeki 18. notta bahsettiğimiz çalışmalarının yanı sıra, tarihsel durumla, özellikle de ikinci deniz savaşıyla ilgili olarak bkz. P. J. Blok, *Geschiedenis van het Nederlandsche Volk*, C. 3 (Leiden, 1915), s. 131 vd.

şındığında olacağı kadar doğrudan değildir henüz. Bununla beraber Spinoza'nın Rijnsburg'tan ayrılma nedenleri önemlidir. Sinagogdan çıkartıldıktan sonraki derin düşünme dönemi ve Spinozacı ütopyanın sistemleştirilmesi tamamlanmıştır ve de Rijnsburg'tan Voorburg'a taşınma, Spinoza'nın, kendisini ütopyayı gerçeklik açısından doğrulayabilmesini olanaklı kılacak bir konuma yerleştirme, dönemin nesnel koşullarının doğrudan bilgisini ve bu dönemle özdeşleşmesinin mümkün olacağı bir atmosfer bulma ihtiyacını göstermektedir. İşte Voorburg'a taşınma kararının arka planı.[17] Fakat şimdi bu kararın olgunlaştığı durumu ve kararı belirleyen kuramsal koşulları ele almalıyız; yani, bu olumsallığın zorunluluğunu aydınlatmalıyız.

Etik'in ilk aşamasının en yüksek noktası şüphesiz II. kitabın 13. önermesidir. Töz ve kip arasındaki karşıtlık öylesine bir mutlaklık ve gerilimde verilmiştir ki, tözün ufkunu kipliğin yüzeyine çevirmek ya da bunun tersini yapmak, metnin her aşamasında olanaklıdır. Bu uğrakta varlığın başlangıçtaki çok yönlülüğü, varlığın çeşitli yönlerinin kırılganlığına dönüşür. Tek anlamlılığın bu akışında, türüm seçeneği yoktur; bu kutupsallığın belirlenimi üzerinde bir vurgu, fakat aynı zamanda tersine çevirme, tersine döndürme olanağı da vardır. Sistem, ütopya içersindeki en son teklik olanağı olan ve ütopya bileşenlerinin gerçekçi bir biçimde değerlendirildiği istikrarsız bir dengede yaşar. Teori, gerçeklikle yüzleşmenin, bileşenlerinin ontolojik belirlenimini yeniden eklemlemenin, sisteme, etmenlerinin tam devrinin soyut olanağının ötesinde pratik bir anahtar bulabilme aciliyeti içersinde çözüm arayışına girer. Elbette sistem, değer değişimini koruyarak ve bu değişime -sadece bir düşünce, paradoksun ideal dolayımı, tutarlılığının dolayımından başka bir şey olmayan- aşma sürecinin mutlak gerilimini yükleyerek, kendini bu kırılganlık etrafında örgütleyebilir. Bu Barok bir imgedir ve bu dönemin oldukça güçlü bir eğilimidir.[18] "Ayer deidad humana, hoy poca tierra; / aras

[17] Spinoza'nın Voorburg'a taşınması, bu dönemdeki politik koşullar ve Spinoza'nın içinde bulunduğu ilişkilerle ilgili olarak A. Droetto'nun *Politik İnceleme*'nin (Torino, 1958) İtalyanca baskısına yazdığı giriş yazısına, özellikle de 8.-13. sayfalara bakınız. Droetto aynı zamanda faydalı bir kaynakça da sunar.

[18] Barok dönemin genel karakteristikleri üzerine burada bir kaynakça vermek imkânsız gözüküyor. İzninizle tekrar, en azından konuyla ilgili olan eserlere değindiğim *Descartes Politico*'ya göndermede bulunacağım.

ayer, hoy tumulo oh mortales!/ Plumas, aunque de aguilas reales, / quien lo ignora, mucho yerra."[19] İspanya kültürünün Spinoza'da bir yeri olsa bile,[20] Hollanda kültürü, katran ve çelik tadıyla, bu şiirselliğin çok ötesindedir. Ve Spinoza da: İspanyol şiirinin, Spinoza'yı güçlü bir biçimde etkilemiş Lope de Vega ve Francisco de Quevedo'nun Rönesans şiiriyle birlikte, Spinoza'nın *natura naturans* üzerine çalışmalarında tınılarının duyulabileceğinin bilinmesinde fayda var.[21] Bu genel olarak doğruysa ve sistemin gelişimi boyunca giderek daha da doğru bir hale gelecekse de, projenin büyük bir istikrarsızlık anına (*Etik*'in ilk aşamasının sonuç kısmında) şahit olduğumuz da aynı oranda doğrudur. Spinoza düşüncesi bu dönemde, önemli ideolojik içerimleri olan Barok tarzı bir çözümle damgalanmadıysa bile, bu tarzın etkisi altında kalmış ve cazibesine kapılmıştır.

20 Nisan 1663 tarihinde, Rijnsburg'tan Ludwig Meyer'e yazılan 12. mektup, bu noktayla çok yakından bağlantılı bir metindir. Bu bir Barok belgesi midir? Görelim. "Başlangıç olarak, mektuplarınızda bana yöneltmiş olduğunuz soruyu cevaplamaya çalışacağım. Sonsuz hakkında neler ortaya koyduğumu söylememi istiyorsunuz, ki bu benim büyük memnuniyet duyarak yapacağım bir şeydir." Sonsuzluk kavramı çözümlemesi üç çifti belirleyen karmaşık bir tanımla başlar: (1.1) "kendi doğasının sonucu olarak ya da tanımı gereği" sonsuz ve (1.2) "özü değil nedeni gereği sınıra sahip olmayan" sonsuz; (2.1) sonsuz, "çünkü sınırsız" ve (2.2) "azami ve asgarisini bilsek bile, parçaları hiçbir sayıyı ifade etmeyecek ve hiçbir sayıyla eşitlenemeyecek olan" sonsuz; (3.1) "ancak anlayabileceğimiz fakat imgeleyemeyeceğimiz" ve (3.2) "aynı zamanda imgeleyebileceğimiz" sonsuz. Bu tanıma bakıldığında (1.2)'yi, yani belirsizi, (2.1) ve (2.2)'nin belirttiği hemen fark edilmelidir; bu ikisi aslında belirsizi, kaplamlı

[19] İsp. "Dün insani tanrı, bugün biraz toprak;/ dün toprağı işlerken, bugün kara toprak, oy ölümlüler!/Kanatlar, fakat şah kartalınkiler,/sadece kanattırlar, aldırmayan çok yanılır." (ç.n.) Góngora, *Sonetos completos* (Madrid, 1969).

[20] 1. bölümde Spinoza'nın kitaplığında bahsedilen isimlere bakınız. Spinoza ailesinin İspanya ve Portekiz geçmişi üzerine bkz. L. Mugnier-Pollet, *La Philosophie politique de Spinoza* (Paris, 1976), I. bölüm.

[21] Spinoza'nın kitaplığında Quevedo da vardı. Bu yazarlar, bu şiirler, oluşturdukları titreşimlerin derinliğini anlamak için okunmalıdır. Ben bu deneyi Lope de Vega ve Francisco de Quevedo ile yaptım.

(sınırsız olan) belirsiz ve yeğin (belirsiz biçimde bölünemez) belirsiz olarak tanımlar. (3.1) ve (3.2) tanım çiftleriyse şimdilik ayrı tutulacak. Ve aslında ilk dört başlıkta araştırmanın ilk gelişimini görebiliriz: Sonsuz ile belirsiz arasındaki ayrım töz ile kip, bengilik ile süre arasındaki ayrıma geri götürülmüştür. Bu noktaya kadar *Etik*'in, II. kitabının 13. önermesinin alanındayız: Dünyanın kutupsallığı, tıpkı töz ve kip tarafından olduğu gibi, sonsuz ve belirsiz tarafından açığa çıkarılmıştır.

Ontolojik farklılık sabitlenir fakat farklılığın koşulları tümüyle tek anlamlı bir ufuk üzerinde kalır. Ve bu noktada istikrarsızlık yıkılır: Özsel sonsuz, özsel belirsize göre, varlığın daha üstün bir biçimi olarak alınmıştır.

> Bundan şu açıktır ki Tözün varoluşunu, Kiplerin varoluşundan tümüyle farklı olarak kavrarız. Bengilik ve Süre arasındaki fark buradan gelir. Bu yüzden Süre ile sadece Kiplerin varoluşunu açıklayabiliriz. Tözü (tözün varoluşunu) ise Bengilik; yani, var olmanın ya da (kötü Latince'yle) olmanın sonsuz hazzı ile (açıklayabiliriz). Bütün bunlardan şu açıktır ki, Doğanın düzeniyle değil de (sık sık olduğu gibi) sadece Kiplerin özüyle ilgilendiğimizde, bunların varoluşlarını ve Süreyi istediğimiz gibi belirleyebilir, daha büyük ya da küçük olarak kavrayabilir ve parçalara ayırabiliriz -ve böyle yaptığımızda da hiçbir şekilde onlara dair sahip olduğumuz kavramlarımızı bozmuş olmayız. Fakat Bengilik ve Tözü sadece sonsuz olarak kavrayabildiğimizden dolayı, bunların hiçbirini, aynı zamanda onlara dair bizdeki kavramları yıkmadan gerçekleştiremeyiz.

Metinde ne olup bitiyor? Anlama yetisi ve imgelem arasındaki bilgikuramsal farklılık ve -(3.1) ve (3.2)'de- ilkinin diğerinden üstün tutulması, gerçek ayrımı üstbelirleme noktasında müdahil olur. Tözsel varlık ve kipsel varlık arasındaki ilişkiyi kuran istikrarsız uygunluk kırılmıştır: Anlama yetisinin imgeleme göre daha üstün olan konumu, sonsuzu belirsizden üstün tutarak ve varlığın tek anlamlı akışının sürekliliğini keserek -şimdiye kadar (yüklemin uyguladığı dolayım gibi ontolojik olabilen) her dolayımın olumsuz-

lanması yoluyla kurulmuş olan bilgikuramsal bir dolayımı yeniden küresel bir ilişkiye sokarak, varlığı yeniden sınıflandırır.[22] Sonsuz ve anlık, ütopyayı üstbelirlemeye kalkışır. Bunlar eğilim olarak birbirlerinin yerine geçebilir iki kutup arasında, ütopyanın düzeni altında hareket eden çok yönlü varlığı tanımlamak için birer ölçüt olarak sunulmuştur. Temel bir sebepten dolayı biz bunu ideolojik görüyoruz: Çünkü anlığın dünyaya göre kopyalanışı, tözün yüceltilmiş bir imgesinin doğmasına ve iktidar (*potestas*) ilişkisinin istikrarlı hale getirilişine, gerçekliğin özörgütlülüğünün özgür ve açık akışından kopmuş bir komuta sisteminin oluşumuna doğru yönelen bir dünya alçalmasına yol açar. Ölçü, zaman ve sayı gibi kipsel gerçekliği tarif etme yetisine sahip bütün nosyonlar, varlığın aşağı bir seviyesine indirgenmiş, hiçliğin eşiğinde değersizleştirilmiştir. Tersine, "imgelemle hiçbir şekilde kavrayamayıp, sadece anlığımızla kavradığımız (Töz, Bengilik, vb.) bir sürü şey olduğundan, eğer birisi bu şeyleri bu türden Nosyonlarla, sadece imgeleminin yardımıyla açıklamaya uğraşırsa, eline çıldırmaktan başka bir şey geçmeyecektir."

Sonsuz kavramı üzerine olan bu mektupla beraber en geleneksel panteist alana, Yeni Platonculuğun uygun biçimini verdiği ilk kapitalist birikim ideolojisi alanına vahşice geri fırlatılmış oluyoruz. Spinozacı ütopyanın önünü kesen bu kördüğümde, yüzyılın son çeyreğindeki ekonomik durgunlukla beraber Hollanda kapitalizminin gireceği tarihsel safhanın bir önfigürünü görmüş oluyoruz: Mali pazar safhası -kapitalist ve mali varlık, üretim tarzlarını ve emeği, tıpkı gezegenlerde olduğu gibi vasat ışığıyla aydınlatarak, kendi etrafında döner. Varlığın kategorileri şu özel metaı taklit ediyor gibi görünür: para.[23] Spinoza düşüncesindeki kesintinin, bu sonuçlara kadar taşınabileceği-

[22] M. Gueroult *Spinoza: Dieu*, (Paris, 1968), s. 500-528'de, elbette Spinoza düşüncesinin panteist ve geleneksel yorumu içersinden, Spinoza'nın sonsuz kavramı üzerine olan mektubuna örnek oluşturacak bazı sayfalar sunar. Bu sayfalar, Gueroult'nun ontolojik ufkun bilgikuramsal kopyasını gördüğünde duyduğu şaşkınlığı anlamak açısından bakmaya değerdir. P. Di. Vona, "B. Spinoza," *Storia della filosofia*, der. M. dal Pra, C. 7 (Milano, 1975), s. 570'te, sonsuz kavramı üzerine olan mektubu "Spinoza metafiziğinin gerçek ve etkili sentezi" olarak görür. Benim açımdansa durum tam tersi gibi görünüyor.

[23] *Introduction à l'histoire de la philosophie* (Paris, 1956)'de J. T. Desanti, Spinoza felsefesi ile De Witt grubunun gelişimi ve 1660-1670 yıllarının Amsterdam Bankası arasındaki bağlantıyı çözümler. A. Sohn-Rethel, Desanti'nin çabalarını takdir etse de "uslamlama ... taşıdığı yabancılaşma onu topluma karşı kör ettiğinden bu uyum karşısında hiç etkilen-

ni düşünmüyorum; böyle bir yorum analitik bir noktadan doğrulanabilir olsa bile. Bunun yerine ben, varlığın bu ideolojik versiyonunun, Spinoza düşüncesinin baş etmeye çalıştığı şiddetli kriz anının uğraksal bir çeşitlemesi olduğunu düşünüyorum. Spinoza Barok muydu? Hayır. Krizin bilinemezliği, koşullarının kesinlikle Barok'a özgü bir biçimde kötüleşmesi temelinde, Spinoza düşüncesinin gelişimine bir yön vermez; bir durgunluk uğrağını, bir geçiş aşamasını temsil eder.

Yine de krizin, ilk ütopyanın çerçevesini bütünüyle gerektirdiğini de aklımızda tutmalıyız. Bu, pazarın kendiliğindenliğinin ve gelişmenin açığa çıkardığı fırsatların yücelttiği evrensel uygunluğun neşeli ütopyasıdır. Fakat şimdi, toplumsal krizin gelişi ve ufkun iyimser tonunun azalışıyla birlikte, ütopya kendini gerçekliğe açmalıdır. Bu noktada sayısız olanağa ve girişime yer vardır -ve hiçbiri başarıyı garantilemez. Olanaklardan bir tanesi, krizin koşullarını ya da daha iyisi, bunların ideal değer değişimlerini dönüştürme yönündeki Barok alternatiftir. Bir diğer alternatif ise Spinoza'nın sonsuz üzerine yazdığı mektubun sahibi, *Cogitata*'nın önsözünün yazarı ve şüphesiz Spinoza çevresinin en etkin üyelerinden biri olan Ludwig Meyer'in benimsediği seçenektir. Onun yolu ütopyacı idealin, bu idealin Hıristiyan topluluğundaki bağımsız gelişiminin yüceltilmesi, binyılcı yüceltmedir. *Philosophia S. Scripturae Interpres*'te, kutsal kitaplardan gelen kurtuluş fikrini geliştiren şey, uç boyutta bir rasyonalizmdir. Doğa kendisini gerçekleştirmek için Kutsal Kitap'ı gerektirir.[24] Her iki durumda da, hem Barok çözümde hem de binyılcı çözümde etkin olan öğe, ütopyanın kötüleşmesidir. Ayırt edici özelliği varlığın kusursuzlu-

---

mez" der: *Intellectual and Manual Labor: a Crituqe of Epistemology* (Atlantic Highlands, N. J. 1977), s. 71. Bu doğrudur. Materyalist felsefe çözümlemesi kendini basit bir maddi uygunluk temelinde düzenleyemez fakat kategorik gelişimin çözümlenişini, mümkün olan bilinç formuyla bağlantılandırmak zorundadır.

[24] Meyer'in kitabı 1666 yılında yayımlandı. Bu sorular, kutsal metin yorumlarında, rasyonalist ve panteist bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) ile karşılaşarak ele alınan sorunlar ve bunlara getirilen binyılcı çözümler üzerine bkz. L. Kolakowski, *Chrétiens sans église* (Paris, 1969), özellikle s. 180, 651, 705-6 (Spinoza ve Oldernburg arasında, binyılcı eğilime sahip bir aracı olan P. Sellarius'la ilgili olarak); s. 200-206 (Brunius'un binyılcılığı üzerine); s. 325-35 (F. Van Leenhof ve Cocceanizmin binyılcı esinleri üzerine -ki bu konuya geri döneceğiz); s. 749-50 (Meyer üzerine).

ğu ve varlık bileşenlerinin kusursuz uygunluğu olan, böylece, kriz boyunca, ya fantastik bir formel yeniden bileşim proje-draması teşhirinde ya da projenin yıldırmacı bir biçimde (Quaker yanlısı[25] bir biçim alsa bile rasyonel olarak yıldırmacı olduğundan eminim) uygunlanışında şiddetle gözler önüne serilen, rasyonel bir dünya anlayışının bilinemezliğidir.

Spinoza, bir çözüm bulmak için, bu aşırılıklara teslim olmadan, ütopyanın krizi boyunca ilerler. Ya da daha iyi bir ifadeyle, teorik çerçeveye yapılan göndermeleri korur ve krizden kaçmaya çalışmaz: Bütün bir çerçeveyi sorgular. Birazdan bunu nasıl yaptığını göreceğiz. Sonsuz kavramı üzerine yazdığı mektup, sadece bir arayı, projenin tarihinin imarının esrik bir anını temsil eder. Ve belki de Barok değer değişimi deneyimini! Fakat bu, Spinoza'yı Barok diye tanımlamaktan çok uzaktır. Spinoza'nın, özellikle de sonsuz kavramı üzerine yazdığı mektubun son bölümünde, Tanrı'nın varoluşunu tanıtlamak için kullanılan nedensel argümanların eleştirisiyle, kendi düşüncesinin değişmez öğelerine dönmesi tesadüfi değildir.

> Burada şunu ifade etmeliyim ki, son dönem Peripatetiklerin, Tanrı'nın varoluşunu tanıtlamak için Antiklerin kullandıkları tanıtları yanlış anladıklarını düşünüyorum. Rab Chasdai adlı bir Yahudi'de bulduğum kadarıyla bu tanıtlama aşağıdaki gibidir: Eğer sonsuz bir nedenler döngüsü varsa, tüm var olan şeyler de nedenlenecektir; fakat kendi doğasının kuvvetiyle var olmak, nedenlenen şeylere ait değildir; öyleyse, Doğada, özünde zorunlu olarak var olan hiçbir şey yoktur; fakat bu saçmadır; öyleyse ilki de saçmadır. Bu yüzden bu iddianın kuvveti, aktüel bir sonsuzun ya da sonsuz bir nedenler döngüsünün varlığının olanaksızlığında değil, kendi doğası itibariyle zorunlu olarak var olmayan şeylerin, kendi doğası itibariyle zorunlu olarak var olan bir şey tarafından var olmaya belirlenmediği varsayımında yatar.

[25] Quakerlar: 1650 yılında kurulmuş, kutsanmayı, ayinleri, resmi papazları, vergi vermeyi ve şiddet kullanmayı reddeden Hıristiyan topluluk. (ç.n.)

Bu ne anlama gelir? Bu demektir ki nedensel ilişki varsayımsal özgürlüğünden değil, ancak zorunluluğundan anlaşılabilir. O halde varlık düzenindeki herhangi bir türüm anını kavramanın ne anlamı var? Nedensel tanıta yönelik bu saldırı, sonsuz nosyonunun çözümlemesinin vardığı şeyin, varlığın mutlak tek anlamlılığının yıkımının tam tersi bir anlama gelmeyecek midir? Hayır; töz ile kip arasında, gerçeklik ile gerçekdışılık, anlık ile imgelem arasındaki gibi bir karşıtlık yoktur. Türümcü bir türetmenin içinde konumlanmazlar. Daha ziyade, bir kutupsallık oluştururlar. Kriz, bu kutupsallığın doğrusal ve kendiliğindenci bir dolayımının olanaksızlığının keşfinden ibarettir. Kurucu kuvvetin krizinden, ütopyanın kendi içsel geriliminden oluşur.

Kritik Eşik

1664'te Spinozacı proje krize girer. Özellikle şiddetli bir gerilim, sisteme yaban bir yoldan hükmediyormuş gibi görünür; çünkü bu gerilim sistem içi bir denge perspektifinden çözülemez ve dışarıya açılır. Barok, bir çözüm sağlayabilir mi? Hayır, çünkü Barok sadece hipostatik bir özdeşleşmeden, ilişki patolojisinin ideal bir kopyasından ibarettir. Bu ise hümanist ısrarla, Spinozacı ilk perspektifle, ütopyacı perspektifle çelişiktir. Elbette sistemin içsel bir ıslahı artık mümkün değildir ya da en azından böyle bir şey gücün feda edilmesini ve iki kutuptan birinin belirleyiciliğini gerektirir. Öyleyse felsefi araştırma, tabiri caizse, sistemin ötesine bakmaya doğru meyletmelidir. Fakat tam da yeni proje alanının kendisi, dışarıya açılışında, sisteme içsel olan mantıksal mücadele tarafından önceden temsil edilmelidir. Bu noktaya kadar incelenen sorunsal alandan uzaklaşan bir yol tutturulduğunda bile, Spinoza'yı, idealist ya da Barok, bütün hipostatik girişimlerden ayıran şey mücadele üzerine yapılan bu vurgudur.

"Spinozacı panteizmin ayırt edici özelliği, onun aynı zamanda mantıksal bir mücadelenin ifadesi olmasıdır."[26] Krizin bu öğelerine geri dönelim. Varlığın çok yönlülüğünün bir ikilik, bir kutupsallık üzerinde önü kesilmiştir. Bu kutupsallık potansiyel olarak kendini tekrar varlığın

[26] E. Cassier, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenchaft der neueren Zeit* (Darmstadt, 1973), C. 2, s. 111.

döngüselliğine çevirebilir ve daha önce gördüğümüz gibi, bir yüzeyler felsefesine, töz kavramının kipler düzeyine döndürülüşüne, gerçekçi bir ufuk kuruluşuna doğru güçlü bir eğilim vardır. Fakat bu verili değildir. Daha ziyade biri türümcü bir yeniden şekillenime doğru, diğeri de geometrik ufkun olumsuzlamasına doğru olan iki karşıt eğilim söz konusudur. Bazıları buradaki kördüğümün Spinoza düşüncesindeki "skolastik" sınırdan kaynaklandığını iddia etmiştir. "Bu ifadede *skolastik* olan şey matematiksel tanıtlayıcı yöntemin taklidi değil, Spinoza'nın çıkış noktası olarak aldığı temel kavramların içeriğindedir. Spinoza ortaçağın *töz kavramını* hiç eleştirmeden benimseyip ona merkezi bir önem atfeder" (s.106). Cassier bu töz kavramının belirsiz olduğunu ve içeriği kavranmaya çalışıldığında ise, bazen "varoluş", bazen de tikel belirlenimlerin "bütünlüğü", "tekil varlıkların düzenlenişi" olarak göründüğünü; son olarak ise töz kavramının pozitifliğinin, şeylerin, ilk ve son kez kendi aralarında kurduğu matematiksel bağımlılıkta ikamet ettiğini söyleyerek devam eder (s. 107-12). Varoluş, bütünlük ve içkinlik, tözün temel karakteristikleri gibi görünseler de, bu öğeler tözde belirli bir tarzda konumlanmadıklarından dolayı, ontolojik açıdan yükselen bir önem sırasına göre anlaşılsalar bile, sorun hâlâ çözülmemiştir. Şeylerin töz kavramından nasıl üretildiğine bakıldığında, çelişkiler hâlâ varlığını sürdürmektedir. Aslında Spinoza'da hiçbir zaman iki perspektif arasında bir seçim yapılmamıştır: birisi Tözü bir kuvvet olarak gören dinamik perspektif ve diğeri tözü salt bir doğrusal eşgüdüm olarak gören statik perspektif. "*Operari*[27] salt matematiksel *sequi*'ye döner": Spinoza felsefesinin iki yönü, Rönesans'tan gelen natüralist karakter ve yöntembilimsel matematiksel karakter sürekli olarak ayrışırlar (s. 114). Spinoza tüm bu devasa zorluklarla karşılaşsa da, her şeye rağmen töz kavramını olağanüstü bir biçimde zenginleştirir. Spinoza bu biçimsel ve matematiksel varlık kavramının sonunu, bu sonu önceden bildiği halde getirmiyorsa, bu durum "ilk kavrama ait motiflerin kendilerini hâlâ hissettiriyor oluşlarından ve bu motiflerin matematiksel rasyonalizme yeni bir nitelik kazandıran şeyin ta kendisi oluşundan kaynaklanır." Spinoza'da töz ve neden kavramları, geometrik olarak tanımlandıktan sonra, yeni bir gerçeklikle dolarlar: "Yeni fizik....yeni bir metafiziksel olanağa giden yolu açar" (s. 114). Ve Cassier şöyle bitirir:

[27] Lat. *emek, gayret* (ç.n.)

> Yüklemlerin sonsuzluğu doktrini, sistemin, bu biçimlenme sürecine direnen yapısal parçalarından birini oluşturur. Bu doktrin, asıl düşüncesini, yani gerçek olan her şeyin töz kavramı altında kesin dedüktif bağlanıma tabi tutulması fikrini ifade etmeyi denediği için, son tahlilde Spinozizmi felce uğratan, uğratması gereken içsel karşıtlığı en açık biçimde karakterize eder. Bu kavramdaki ikilik artık görünür olacaktır: Bir yanda gerçeğin her türlü tikelliğini dışlayan evrensel ve genel geçer bir kural, diğer yanda bütün özgülüklerin sonsuz doluluğunu kendinde taşıyan ve barındıran "tüm şeylerin şeyi"; bir yanda salt gerçek olan her şeyin zorunlu bağlantısı düşüncesi; diğer yanda, bir kez daha, Skolastik *Ens Realissimum*.[28] (s. 120-21)

Cassier'nin okuması üzerinde bu kadar durmamızın nedeni, onun Spinoza düşüncesinin krizindeki temel soruna dokunmuş olmasıdır: Başlangıçta üniter olan eğilim içindeki mantıksal mücadele, ayrık parçalar arasındaki uzamı açar. Ve hümanist ütopyanın sonunun doğrulanışı demek, ütopyasının krizinin felsefi olarak tanınması demektir. Fakat Cassier'deki eleştirel kavrayışın önemi, uygunsuz bir metafizik genelleme ve serimlenişe ait geleneksel bağlantıların yanı sıra, çerçevesinin katılığı ve yorumu etkileyen önyargılarla uzlaşır. Bu noktada Spinoza'nın incelemesi içersinde, örneğin yüklem tematiğinin tasfiyesini görmemek, gerçekten de inanılmaz bir şeydir ve yorumcu akademi geleneğinin, en zeki okuyucunun üzerinde bile nasıl bir bulanıklaştırıcı iktidara sahip olduğunun göstergesidir. Ne olursa olsun Cassier temel noktayı kavramıştır. Aslında Spinoza kritik eşiğe kendine özgü bir yoldan, çok daha belirli olan bir sorunu adres göstererek dokunur: zihin sorunu, yani insan ve onun kutluluk bilgisi sorunu; pratik sorun. Tekrar *Etik*'in ilk aşamasına, 13. önermeyi (II. kitap), başka bir deyişle tekilin, kipsel varoluşun maddiliğinin azami ve indirgenemez değerinin verildiği uğrağı takip eden önermeler demetine dönüyoruz. Bu uğrakta, aynı zamanda, kipselliğin kuvvetiyle varlığın kuruluş olanağı da ilk defa dile getirilmiştir. Bunu böyle kabul ettiğimizde, çok eski olan fakat sü-

[28] Lat. *Ens realissimum*: en gerçek var olan (ç.n.)

rekli yenilenen tinsel birer zihin, düşünce ve insan kavramlarından geriye kalan şeyin, şiddetli bir kuvvetle, nerdeyse ardışık dalgalarla buradaki kopuşu da kaçınılmazdır. Fakat maddi ve tekil kipselliğin ortaya çıkışı, bu kipselliğin varoluş kuvveti ve kurucu perspektifi çok açık olduğu için, bu bir skandal ya da istikrarsızlaştırıcı bir öğe haline gelmez. Öyleyse, bu olumlamanın aksine, *Kısa İnceleme*'ye ve *Anlığın İyileştirilmesi Üzerine*'ye ait bazı motiflerin burada tekrarlandığını görürüz. *Etik*'in II. kitabı boyunca, ütopyacı hümanizmin muhteşem bir son savunusu vardır; fakat ilerde de göreceğimiz gibi, sistemin içinde bulunduğu aşama, bu savunuyu çoktan aşmıştır.

Buradaki argümanın seyrine yakından bakalım. Öncelikle imgelemin dedüksiyonunun geliştirildiği bir grup önermemiz var (14'ten 23'e).[29] Diğer bir deyişle, maddi tekilliğin tarifi, mekanikçilik ve maddi öz-kuruluşun sebep olduğu zihin-beden sentezini ilk bilgi biçimine dönüştürür. Burada yüceltici bir deneyim tamamlanır. Düşünce varlığın duygulanımlarını kendi bireyselliklerinde deneyimler ve onları -karışık ama yine de gerçek- idelere dönüştürür. Bu ise, sadece doğru bilgiyle karşılaştırıldığında, bilgi mekânının genişlemesi demektir; tutkular dünyasındaki bilişsel ve işlemsel sürece bir temel ve bir proje sunmak demektir; (mutlaktan kiplere giden) her türlü "alçalan yol"un kesin bir kapanışı ve "yükselen yol"un, kurucu yolun ima edilmesi demektir. Takip eden önermelerde (24'ten 31'e)[30] bu bilgi türü ayrıntılarıyla açıklanır. İmgesel bilgi bedenin duygulanımlarını, dışsallığı, süreyi, fenomonolojik olarak onlardan gelen yoğunlukla deneyimler. Bireysellik, gerçek dünyanın içinden geçtiği sürece kendi üzerinde belirlenmiştir.

Fakat şimdi, buraya kadarki gelişmelerin bizi getirdiği bu dehşetli deneyim bir kez daha bir tür arka perdeye, salt anlıksal bilginin seçkin uğraklarının basit bir gölge oyununa çevrilir. Bireysellik ve tekilliğin ortaya çıktığı bir uğrak vardı: Karışık (fakat gerçek) bilgi, bunların ontolojik tutarlılığının diziniydi. İmgeler demeti, karışık bilgiler demeti, tekilliğin dayanağının ontolojik öğesini yıkmadı; tam tersine bu öğeyi kuran şey tam da bu karışık bilgiler demetidir.

---

[29] Bu konu üzerine alıntı yaptığımız yorumlara bakınız: özellikle M. Gueroult, *Spinoza: L'âme* (Paris, 1974), s. 190-256; L. Robinson, *Kommentar zu Spinoza's Ethik* (Leipzig, 1928), C. 2.

[30] Yorum için bakınız Gueroult, *Spinoza: L'âme*, s. 260-323.

> Şunu açıkça söylüyorum ki Zihin, birçok şeyi bir anda görebileceği olgusundan, bunların arasındaki uyumu, farklılıkları ve karşıtlıkları anlamaya içsel olarak belirlenmeyip, şeyleri doğanın sıradan düzeninden algıladıkça, şeylerle rastlantısal karşılaşmalardan, şunu ya da bunu görmeye dışsal olarak belirlendiği sürece kendinin, kendi Bedeninin, kendi dışındaki bedenlerin upuygun değil, ancak karışık bir bilgisine sahip olabilir. Çünkü içsel olarak şu ya da bu şekilde düzenlendiğinde, birazdan göstereceğim gibi, şeyleri açık ve seçik olarak görür. (Ö29n)

Fakat geleneğin ağırlığı, *TdIE*'nin dolambaçlı ve üstü kapalı idealizmi ve *Etik*'in I. kitabının kararsızlıkları bir kez daha güçlü bir biçimde ortaya çıkar (özellikle de II. kitapta Ö22'den Ö44'e). Upuygun olmayan bilgi, gerçekdışılığın kenarına itilir. Hakikatin anlamını belirleyen şey ontolojik temasın yoğunluğu değil, varlığın ardışık alçalmalarının ritmidir. Yanlışlık, varlık düzenindeki yoksunluktur. Bu şekilde dünya sadece gerçek ufukta ve de temsil ufkunda bilişsel olarak kopyalanmakla kalmamış, aynı zamanda, hakikat değerlerinin alçalan düzenine göre de örgütlenmiştir. Burada bir kez daha panteizmin muammalarıyla, tümüyle saçma bir hakikat kavramıyla baş başayız -bu kavram iki kere kopyalanmıştır denebilir: birincisi gerçekliğe göre idealist bir düzende, ikincisi de ideal hakikatin akıcı hiyerarşisinde.[31] İmgelem ve anlık, tek anlamlı varlık düzleminde konumlandırıldıktan sonra, idealist bir sınıflandırmaya yükseltilir. Bu daha önce 12. mektupta açığa çıkan sürecin aynısıdır. Fakat burada, *Etik*'te, diğer kartlar çoktan açılmış bulunmakta: Bu tersine dönüş, tehditkâr bir sürece karşı açık biçimde son bir direnme olmadığı zaman, anlığın bir komplosu olarak görünür. Sonuç olarak sistem kendisini istikrarlı

[31] Örnek bir değere sahip filolojik çözümlemesine rağmen Gueroult (*Spinoza: L'âme*, s. 352-90, 587-92) bu tür bir çelişkiyi çözümlemesinin dışında bırakır; bunun için de zaman zaman ortak nosyon kavramını dile getirmek ve bu kavramın (sonuçta kabul ettiği) somut karakterini, devasa ve hareketli bir çelişkiler demetine tabi kılmak zorunda kalır. *Etik*'in II. kitabının sistematik yapısını kurtarmaya çalışırken ise Gueroult "kopyalama" kavramını temel bir kavram haline sokar. Özellikle de Spinoza'nın epistemolojik söylemini, ortak nosyonlara odaklanan söylemini takip ederken, Gueroult'nun asıl bu tutumu çelişkilidir.

kılmada başarılı olamaz ve bir dizi çelişkinin içine düşer. Bu çelişkilerin en gözle görülür olanları, bu tartışmanın tümüyle epistemolojik olan kısmına, Spinoza'nın hiçbir çelişki görmeden, aynı anda hem itibarî (dünya deneyimince belirlenmiş) hem de zorunlu bilgi konusunu ileri sürdüğü kısma dahil edilmiş olanlardır: Spinoza aynı anda hem transandantalların bir eleştirisini sunar hem de transandantalları yeniden öneren bilişsel olarak "doğru" bir yaklaşım benimser (Ö40n1 ve Ö40n2). Eğer "her şeyde ortak olan ve eşit biçimde hem parçada hem de bütünde bulunan şey, tekil şeyin özünü oluşturmuyorsa" (Ö37) ve eğer bir yandan da ortak nosyonlar üzerinden, bunun varlığın transandantallarıyla ilişkisinin olmadığını biliyorsak (Ö40n), bilgi biçimleri hiyerarşisi bahanesi tamamen yanılsamalı ve çelişkili demektir.

Cassier bu devasa tarihsel-kuramsal çelişkiyi kavramış ve bunu somutlaştırarak katî bir biçimde tanımlamıştır. Fakat bunu katî bir biçimde algılamak bize Cassier üzerinde bir avantaj sağlar: Sonuçta bu çelişkinin o kadar da belirleyici olmadığını fark ederiz. Aslında buradaki labirent düşünüldüğünden daha az karmaşıktır. Yöntemin devasa belirlenimlerine ve dünya kavramına değinir fakat gerçekte, töz ve kip kavramlarının muğlaklığı üzerine odaklanmıştır. Bu ise, Dunin-Borkowski'nin belirttiği gibi, uç boyuttaki bir antitezi taşıyan çatışkılı bir komplekstir: "ya sadece kipler ya da sadece töz, ya sadece yeti olarak anlık ya da sadece ideler sistemi."[32] Yine de bu çatışkısal karmaşa sorunsal işleyim alanında ele alınır, çünkü böyle bir aşırılıkla aynı uğrakta konumlandırıldığında, gerilim geri çekilir ve projenin yapısal öğelerine yer açar.

Mantıksal bir mücadele -labirent- kritik bir eşik. Vardığımız nokta burası. II. kitaptaki son önermeler sorunu, çatışkısal karmaşayı üstü kapalı bir biçimde dağıtarak ve bir çözüm sunarak ele

[32] S. von Dunin-Borkowski, *Spinoza nach 300 Jahren*, N. Altwicker, *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, (Darmstadt, 1971), s. 59-74. Dunin-Borkowski bunlara üçüncü bir çatışkı daha eklemek ister: "ya sadece hareket/duraklama sistemi, ya da sadece nitelik"; fakat bu çift pek uygun değildir, çünkü Spinoza fiziğinde bir varsayım olarak bile ortaya konmaz. Dunin-Borkowski'nin yorumsal şeması, Spinoza düşüncesini klasik metafizikle radikal bir karşılaşmaya maruz bırakarak dışardan bir saldırıda bulunduğu ölçüde, fevkalade derecede ona sadıktır. Cassier'de olduğu gibi buradaki eleştiri de, yüklem kavramında ısrar etmeye ve Spinozizmle bir buluşma-karşılaşma alanı olarak metafiziğin yekpareliğine dayanmaktadır.

alır. Sezgi olarak bilgi, işte asıl mesele: Öyleyse bu artık biçimsel bir uyum, bütün ve parçaların sentezi, bir ütopya tuvali değildir. "Şeyleri, bengiliğin belli türleri altında algılamak aklın doğasından gelir" (Ö44s2). Başlangıç olarak: "Sub quadam aeternitatis specie."[33] Her şey. Sonrasında: "Her bedenin ya da aktüel olarak var olan her tekil şeyin idesi, Tanrı'nın bengi ve sonsuz özünü zorunlu olarak kendinde barındırır" (Ö45). Eğer bu ifade yeterince açık değilse, önermeye düşülen not konuyu daha iyi izah eder:

> Varoluştan, süreyi, yani soyut olarak kavrandığı sürece ve belli bir nicelik türü olarak varoluşu anlamıyorum. Burada, sonsuz sayıda şey, sonsuz sayıda tarzda, Tanrı'nın doğasının bengi zorunluluğundan geldiği için tekil şeylere yüklemlenen varoluşun doğasından bahsediyorum. Şunu belirtmem gerekir ki ben burada Tanrı'da oldukları sürece tekil şeylerin varoluşundan bahsediyorum. Her biri bir diğer tekil şey tarafından belli bir tarzda var olmaya belirlense bile, yine de her birinin var olmada direnmesini sağlayan kuvvet, Tanrı'nın doğasının bengi zorunluluğundan gelir. (Ö45n)

Şöyle söylersek, tanrısal mutlaklık, şeylerin ontolojik özdeşliğinde belirlenen bilginin üstün biçimi aracılığıyla, kendi tekil çoğulluğunda, dünyaya yüklemlenir, dünyada görünür kılınır. Ve şüphesiz bu Spinoza'nın bir sonraki argümanlarda (Ö48 ve Ö49) getirmiş olduğu çözümdür: Tekillik özgürdür. Özgürlük tekil varlığın formudur. Tekil varlık ve onun pratik doğası arasında bir özdeşlik vardır. Zorunluluk özgürlükle çelişik değildir, sadece özgürlüğün ontolojik mutlaklığının bir belirtisidir. Zorunluluk tekilliği dünyadan kaldırmaz; onu önce mutlağa iter fakat daha sonra onu temellendirerek ve mutlak olarak üstbelirleyerek dünyanın tekilliğine geri döndürür. *Etik*'in II. kitabının son önermesi olan 49. önermeye yazılan notta, Spinoza, özgür irade kuramlarına karşı gayretli bir polemiğe girişerek, özgürlük kuramını etkili bir biçimde derinleştirir. Özgürlük, zihnin pratik özü olduğu sürece, varlığı inşa etme kapasitesi oldu-

[33] Lat. "Bengiliğin belli bir türü altında" (ç.n.) Gueroult (*Spinoza: L'âme*, s. 609-15) bu Spinozacı olumlamaya çok değerli bir yorum katar.

ğu sürece, insan tekilliğinin bir biçimidir. Zihin ve istenç, sezgi ve özgürlük, mutlağın her türlü çatışkısına karşı bir çözüm niteliği taşırlar ve varlığın kökenlerini, kipselliğin "*operari*"sine iliştirerek, asıl olarak sorunun var olma koşullarını ortadan kaldırırlar: "Sub quadam aeternitatis specie." Böylelikle çatışkının "yerine başka bir şey geçirilmiş" olmaz; çatışkı, etkin bir fenomonoloji ufkunda alaşağı edilir, ters döndürülür.

Bunlar Spinoza'nın, felsefesinin başlangıç dönemindeki ütopya özeleştirisinin ilk sonuçlarıdır. Bu kritik eşikte sadece sistemin metafizik bir yeniden inşası ortaya atılır. Bu ise, birincisi, yüklemler dinamiğinin güvencelediği tözden başlayan (öze ait) soybilimsel süreci krize sokmak ve ikinci olarak, yine yüklemlerin beslediği, şeylerin özlerden üretilme sürecini krize sokmaktan ibaret olan bir ontolojik geçiş yoluyla tamamlanır. Bu şekilde biçimlenen "alçalan yol", kuruluş sürecinin kazanımlarını koruyamaz ve etkilerin benzemez nesline (farklılık [heterogenesis]) maruz kalır; çünkü "alçalan yol"un etkisi sonsuzun örgütlenişi değil, töz ve kip ikiliğidir. Bu noktada dönemin diğer felsefelerine benzer bir seyir izlenebileceği halde (ki bunların çoğunluğu Kartezyen rasyonalizm içersinde kalır), Spinoza'da devasa etkide bir mantıksal sıçrama belirir. Spinoza ikicilikle karşılaştığında, ne hipostaza ne de dolayıma başvurur; sadece, dünyanın tanrısal mutlaklığını kipler dünyasına çevirir.[34] Sentez, verili olduğunda, kiplerin tekil ve çoğul gerçekliği üzerinde sunulur. "Alçalan yol" her türlü türümcü metafiziğin, her türlü Rönesansçı ütopyanın *pars destruens*'i[35] olarak açığa çıkar. İdeolojik bir perspektiften bakıldığında, burada, kapitalist mitten doğan karmaşaya ve Kartezyen rasyonalizm geleneğinin takipçisi felsefelerin yaygınlaştırdığı reformist geleneğe saldırılır ve bunlar yıkılır. Pazar ve değer çatışkısı sahneye çı-

[34] Bu tür bir yorumsal varsayım G. Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression* [Paris,1968])'de vardır. Fakat Deleuze, Spinozacı sistemde içsel bir kesintinin olduğunu değil de, üretken yüklem dinamiğinde, türümcü ufuktan ifadesel bir ufuğa doğru bir başkalaşım olduğunu söylemeyi tercih eder. Öyle görünüyor ki bu yorumun izlediği yol, benim Spinoza'da çok önemsediğim ontolojik geçişe varmamaktadır.

[35] *Pars destruens*: yıkan bölüm, *Pars construens*: inşa eden bölüm (ç.n.)

kar. İnsan emeğinin sonsuz üretkenliği ise, bunlar karşısında, yeni bir örgütlenme arayışına girer.[36]

Öyleyse buradaki biyografik gelişmelerin, Rijnsburg'tan Voorburga taşınmanın, genel bir önem taşıması rastlantısal değildir. Doğrusu sistem içi bir kopuş ve kritik bir eşik olarak nitelendirilen yeni metafizik temel, etkili bir kesinti, felsefi gelişimdeki gerçek bir duraklama anlamına gelir. Kipin ontolojik gebeliğini ve dünyanın gücünü sürdüren ve geliştiren genel bir ufkun yapılanması için, bir dizi tümüyle yeni fenomonolojik eleştiri aracı gerekir. Dünya felsefesi ve kip fiziği, yeni bir metafizik yaratmak için, kendilerini dünyanın içine sokmalı, tekil ve çoğul kipin etikselliğini yüceltmelidir. Kipin etikselliğinde ısrar etmek demek, onun fenomonolojisi içinde kalmak demektir. Böylesine radikal bir *pars destruens*'in gelişiminden sonra, metafizik perspektifin yeniden açtığı sağlam bir dayanak noktasının tespitinden sonra, *pars contruens*'in geliştirilmesi için pratik bir uğrak gereklidir. Etik, tarihin, politikanın, tekil ve kolektif yaşamın fenomonolojisi içersine sokulamazsa, bir proje içersinde de kurulamaz: ve bu sorumluluktan beslenebileceği yeni kaynaklar üretemezse. Etik, kendini dünyanın yeniden inşasının maddi ve kurucu kuvveti kılmak için imgelem ve tutkular dünyası boyunca seyir halinde olmalıdır. *Etik*'in ilk aşamasındaki eleştirel gelişimin oluşturduğu ontolojik ufuk, kuvvetini artırabilmek için, kendine di-

[36] On yedinci yüzyıl düşüncesinin bu ideolojisi konusunda bir kez daha *Descartes politico*'ya göndermede bulunuyorum. Bu çalışmada, Rönesans'ın pazar ütopyasının bariz yenilgisinden ve pazarla devlet arasında doğalında devam eden süreklilikten sonra, burjuva felsefesinin ürettiği alternatif kutupsallıkları incelemeye çalıştım. Bir tarafta libertinizm ve mekanikçiliği görürken, diğer tarafta ise Jansenizm biçimi altında yeniden dirilen devrimci umutları ve krizdeki umutsuzluğa geri dönüşü görürüz. Bu sahnenin ortasında ise, etkili bir iktidar (*potestas*) ufku açarak bir yandan burjuvazinin bağımsızlığını korurken, öte yandan da kendini mutlak devletin gerekliliklerivle bağdaştıran ve manüfaktür tipi üretimin ihtiyaçlarını karşılayan bir metafizik, bir etik, bir bilim teorisi olan Kartezyencilik vardır. Spinoza'da ise tüm bu alternatifler toptan bir kenara atılır. Spinoza düşüncesi on yedinci yüzyıl düşüncesinin krizini değil, Rönesans ütopyasının gelişim ve eklemlenme projesini takip eder. Spinoza düşüncesi açısından kriz acılı bir ergenlik süreci değil, gelişime ket vuran ve bu yüzden de aşılması gereken bir sınırdır. Bu bağlamda pazar krizi Spinoza'da otoriter bir forma terfi ettirilmeyip kendi ilişkisi içersinde yorumlanır: pazar ve değer çelişkisi, üretim ilişkileri ve üretici güçler çelişkisi.

namik bir maddilik bulmak zorundadır. Bu perspektiften baktığımızda, Spinoza'nın, *Etik*'in olgunlaşmasının tam ortasında her şeyi bırakıp politik çalışmasına (ki o dönemde Kutsal Kitap çalışmaları ve teolojik çalışmalar doğrudan politik çalışmalardır) başlamasına neden şaşıralım ki? Bazı yorumcular Spinoza'nın politik çalışmasının[37] merkeziliğini fark etmişlerdir; fakat asıl fark edilmesi gereken şey, bu çalışmanın tüm ontolojik merkeziliğinin (burada *ontolojik* sözcüğünün altı çizilmelidir) üstünde bir şeydir. Buraya kadarki şeyler bizi şu sonuçlara götürür: metafizik çözümlemenin gelişimi, ideolojinin içsel eleştirisi ve de sistemin, dünyanın indirgenemez etikselliğinin ortaya çıkışı içindeki kritik eşiğinin tespiti. Ontolojiyi yeniden temellendirmesi gereken şey tarihtir ya da (şöyle söylersek) ontoloji, kurucu bir ontoloji haline gelmek için, kendini etiksellik ve tarihsellikte seyreltmelidir. Tarih ve politika: "Bu öğreti ... yurttaşların, köle olarak değil, en iyi oldukları işleri özgürce yapabilecekleri bir şekilde nasıl yönetileceğini ve yönlendirileceğini öğrettiği ölçüde, genel topluma hiç de az bir katkıda bulunmaz" (Ö49n).

Geriye son bir nokta kalır: Bir kez daha, bu metafizik ritmin yaban niteliği. Ontolojik tersine çevrilişin gücü, dünyanın ortaya çıkışının belirlenimi ve kurucu bir güç olarak etiksellik üzerine yapılan vurgu, sisteme, içsel bir karar şiddeti ve Spinoza düşüncesini, dönemin düşüncesinin durgun ölçüsüyle ilişkilendirmeyi olanaksız kılacak tümlükte bir biçim verir. Bu ölçüsüz ve insanüstü bir şeydir. Yaban bir gelişmedir. Bu ilerleyişin maddi ve tarihsel özelliklerine geri dönmeye ihtiyaç duymuyorum. Ama bunlar akılda tutulmalıdır. Yoksa bu kopuş, bu yara, Spinoza'nın Batı düşüncesine yüklediği bu gerilim kavranamaz. Ve umut da.

---

[37] Bu, en azından, Spinoza'nın politik düşüncesi üzerine çalışan bütün isimler için geçerlidir. Fakat ilerde göreceğimiz gibi bu isimlerin hepsi Spinoza metafiziğinin politik doğasına ikna olmamışlardır- hatta tam tersi! Bir yanda Spinoza metafiziği üzerine çalışan ve politik düşünceyi önemli fakat ikincil bulanlar, diğer yanda Spinoza'nın politik düşüncesi üzerine çalışanlar ve onu merkezi görüp metafiziğe hiç girmeyenler vardır. Ben ise Spinoza metafiziğinin politik merkeziliğini tanıtlamaya çalışıyorum. *Tractatus theologico-politicus*'un, Spinozacı ontolojinin gelişimi içersindeki tarihsel merkeziliğini ilerde göreceğiz.

5

Sistemdeki Kesinti

İmgelem ve Kuruluş

> Bir sabah gün ışırken çok derin bir rüyadan uyandım ve rüyamdaki görüntülerin, sanki gerçekmiş gibi hâlâ gözlerimin önünde olduğunu fark ettim -özellikle de daha önce hiç görmediğim siyah, yüzü yaralı bir Brezilya yerlisinin [görüntüsü]. Dikkatimi başka bir şeye çekmek için gözlerimi bir kitabın ya da başka bir nesnenin üzerinde sabitlediğimde görüntü büyük oranda ortadan kayboldu. Fakat gözlerimi dikkatlice başka bir şeyin üzerinde yoğunlaştırmadan bu nesneden çektiğimde, siyah adamın görüntüsü aynı canlılıkla, ta ki görüş alanımdan tamamen uzaklaşıncaya dek bir gelip bir giderek, tekrar gözlerimin önüne geldi. (17. mektup)

Spinoza ve Kaliban:[1] "Çok bilgili ve görgülü Pieter Balling'e" yazılmış olan 24 Temmuz 1664 tarihli mektubun ilk okuması için bu başlık yerinde olabilir. Fakat uygunsuz bir biçimde (genç

[1] Kaliban: Shakespeare'in *Fırtına* oyunundaki bir tipleme. "Shakespeare, Kaliban'ın kişiliğinde o şenlik görmemiş yerliyi tipleştirirken, ütopyaya yüz vermedi. Onun Kaliban'ı, olanca çirkinliğiyle, yabanlığıyla, uygarlıktan nasipsiz, iflah olmaz bir Doğal İnsandı. Haindi, nankördü, ırz düşmanıydı, eğitilse de yola gelmez, aklın düzenini içine sindiremez bir ucubeydi. İsmi de, Kaliban'lığı da Yeni Dünya yerlisi

oğlunun öleceği kehanetiyle ve bu kehanetin gerçekleşmesiyle sarsılmış olan) Balling'e yöneltilmiş olan ironinin ötesinde, Kaliban karakterinin karmaşıklığını görebiliriz. Bu figür öylesine karmaşıktır ki, aslında Kaliban sorunu -yani, doğal imgelemin özgürleştirici gücü sorunu- en yüksek felsefi meditasyon soyutlaması içersinde yer almaktadır. "Cisimsel nedenlerden kaynaklanan imgelem etkilerinin hiçbiri gelecek şeylerin kehaneti olamaz, çünkü bunların nedenleri geleceğe ait hiçbir şey barındırmaz" (17. mektup). Bu ifade "imgelemin etkilerinin Bedenin ya da Zihnin kuruluşundan geldiğini" inkar etmez (17. mektup). İmgelem ve kuruluş: Öyleyse imgelem, hep gerçeklik boyunca seyir halindedir. "Anlarız ki imgelem yalnızca ruhun kuruluşu tarafından belirlenmiştir; deneyimlerimizden de gördüğümüz gibi, imgelem her şeyde anlığın izini takip eder ve tıpkı anlığın tanıtlamalarını belli bir düzen içersinde bir araya getirmesi gibi, imgelem de imgelerini ve kelimelerini belli bir düzen içersinde bir araya getirir. Bu yüzden de imgelemin, ondan bir imge oluşturmadığı bir belirtiden herhangi bir şey anlamamız çok zordur" (17. mektup). Fakat imgelemin gerçeklik boyunca aynı anda her yerde oluşu birçok soruna yol açar. Öncelikle, imgelem denizine dalmış olduğumu belirtmeliyim; burası varoluşun denizidir. Burada dalınan denizin derinliğiyle, Meditasyonlar'ın Kartezyen şüphesi arasında devasa bir fark vardır: "Tamquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus."[2] İşte sıkıntıya giren projenin gereksindiği sağlam dayanak noktası, sabit nokta, başlangıç, bilgi güvencesi. Spinoza'nın, varoluşsal durumu, bu durumun karanlık karmaşasını tanıyışı, ötekine, üstün olana, transandantale yapılan bir göndermeyi gerektirmez. Kipler dünyası (Spinoza'nın metafor kullanma eğilimi olsaydı, buna herhalde denizdeki dalgalar ufku derdi) her koşulda gerçektir. Bu kavrayışın ortaya çıkardığı ikinci sorun ise şöyledir: Eğer imgelemin etkileri ruhtan türüyorsa, imgelem

için kullanılan "Karip" sözcüğünden geliyordu belki de, bir başka yazara göre ise çingenece "Krallık" demeğe gelen Koliban sözcüğünden devşirmeydi." (Can Yücel'in *Fırtına* (Adam Yay.,1991) çevirisinin önsözünden). (ç.n.)

[2] Lat. "Tıpkı beklenmedik bir biçimde derin bir kuyuya (uçuruma) düşmüş gibi" (ç.n.) R. Descartes, *Oeuvres*, der. C. Adam ve P. Tannery (Paris, 1897-1913), C. 7, s. 23-24.

ruhun kuruluşuna nasıl dahil olmaktadır? Ve de imgelem ruhun kuruluşuna dahil oluyorsa, ruhla beraber, dünyanın kuruluşuna ve özgürleşmesine ne oranda dahil olmaktadır? Bir kez daha Kaliban sorunu.

Bu mektup ve varsayımlar *Etik*'in ilk aşamasının sınırları içinde kalır. Bazıları bunların sistemdeki zayıf kalmış ve gerçekleştirilmemiş bir projeden kalan artıklar olduğunu iddia etti.[3] Fakat bu dönemdeki (1664-1665) diğer mektuplara, özellikle de Balling'e yazılan mektubun hemen sonrasındaki mektuplara baktığımızda bu iddianın doğru olmadığını görürüz: "çok bilgili ve görgülü Willem van Blijenbergh'e yazılan mektuplar (18.-2 . ve 27. mektuplar). "Dürüst bir ticaret adamı" fakat her şeyin ötesinde de iyi bir Hıristiyan olan Blijenbergh, Kaliban'a Adem ismini verir. Blijensbergh, haklı olarak, Adem'in günah işleme kapasitesinin Spinoza'nın *Principia*'sı temelinden kavranamaz olduğunu gözlemler; bu Kaliban imgesi için de geçerlidir: İstenç ve imgelem kurucu mu, değil mi? "Kanımca ne siz ne de Üstat Descartes, kötünün, Tanrı'nın orada olmadığı bir *yokluk* olduğunu söylediğinizde sorunu çözmüş oluyorsunuz" (18. mektup). Spinoza'nın cevabı oldukça serttir ve imgelemin gücü sorununu *Etik*'in ikinci ve son bölümlerinin kilit taşı olarak görmeyenlerin, Spinoza düşüncesinin bu aşamasını nasıl da tümüyle yanlış anladıklarını gösterir.

> Kendi adıma, bir şeyin Tanrı iradesine karşı olarak var olacağını veya meydana geleceğini söylemek şöyle dursun, günahların ve kötülüğün olumlu bir şey olduğunu kabul edemem. Bilakis, sadece günahın olumlu bir şey olmadığını değil; tanrıya karşı günah işlemek ifadesini kullandığımızda, insanların tanrıyı kızdırması ifadesindeki gibi yanlış bir şey söylediğimizi ya da beşeri olarak konuştuğumuzu da söylüyorum.... Örnek olarak ben de Adem'in kararını ya da yasak elmayı yemedeki belirli istencini ele alıyorum. Bu karar ya da belirli istenç, sadece kendinde

[3] Bu, örneğin M. Gueroult'nun *Spinoza: L'âme* (Paris, 1974), s. 572-77'de ve C. Appuhn'la (*Chronicon Spinozanum*, 4, (1924-25) s. 259 vd.) olan tartışmasında benimsediği tutumdur.

olarak düşünüldüğünde, özü ifade ettiği oranda kusursuzluk barındırır. Bunu daha fazla öze sahip olan şeyleri düşünmedikçe bir şeydeki kusursuzluğu kavrayamayacağımız olgusundan yola çıkarak anlayabiliriz. Öyleyse Adem'in kararında, eğer bunu daha kusursuz olan ya da daha kusursuz bir durumda olan başka şeylerle karşılaştırmadan kendinde bir şey olarak değerlendirirsek, hiçbir kusurluluk bulamayacağız. Aslında bunu taş, kütük vb. gibi daha kusurlu olan birçok şeyle karşılaştırabiliriz. Herkes bunu kabul edecektir. İnsanlarda gördüğümüzde nefret edeceğimiz, tiksintiyle bakacağımız bir çok şeyi hayvanlarda gördüğümüzde hayranlık ve zevkle seyrederiz. Örneğin arıların savaşı, kumrukların kıskançlığı vb. Bu şeyler insanlarda olduğunda nefret ederiz ama tam da bunlardan dolayı hayvanları daha kusursuz görürüz. Bu böyle olduğundan, *açıkça şu çıkar ki günahlar, kusurluluktan başka bir şey belirtmediklerinden, özü ifade eden bir şeyde bulunmazlar,* Adem'in kararı ve bunu uygulayışındaki gibi. (19. mektup)

Doğruluğun üzerinde ilerlediği varlık düzlemi burasıdır. Öyleyse varlığı yoksunluğa ve olumsuzlamaya doğru tümüyle alçaltmak imkânsızdır; çünkü

yoksunluk, yoksun bırakma edimi değil, kendinde bir hiç olan salt ve basit bir yoksun olma halidir. Aslında şeyleri birbirleriyle karşılaştırırken oluşturduğumuz bir akıl Varlığı ya da bir düşünme kipidir sadece. Örneğin kör bir adam için görmeden yoksundur deriz, çünkü onu kolaylıkla görürken hayal edebiliriz.... Bu yüzden yoksunluk, bir şeyin doğasına ait olduğunu farz ettiğimiz şeyin yadsınmasından; olumsuzlama da, o şeyin doğasına ait olmamasından dolayı bir şeyin yadsınmasından başka bir şey değildir. Buradan hareketle, Adem'in dünya şeylerine duyduğu iştahın, neden Tanrı'nın anlığına göre değil, ancak bizim anlığımıza göre kötü olduğu açıktır. (21. mektup)

Demek ki bütün sorun özgürlüğümüzün bir olumsallığa ya da ilgisizliğe[4] dayandığına inanmama meselesidir; bizim özgürlüğümüz "bir olumlama ve yadsıma tarzına" dayanır, öyle ki bir şeyi ne kadar az ilgisizce olumlar ya da yadsırsak o kadar çok özgürüzdür" (21. mektup).[5]

Geri dönüp bu argümanı tekrar gözden geçirelim. Kipler dünyasının savunulması, hem bilgi düzlemi hem de istenç düzleminde, doğrudan imgelemin ve özgürlüğün gerçekliği sorununu ortaya koyar. Bu gerçeklik, artık bir tanrı hediyesi ya da onun türümcü sürecinin bir artığı olmayan kurucu bir gerçekliktir: Kaliban, nam-ı diğer Adem, gerçeklik sorununu artık bütünlük olarak değil dinamik kısmilik olarak, mutlak kusursuzluk olarak değil göreli yoksunluk olarak, ütopya olarak değil bir proje olarak taşır. Kipsel gerçekliğin bilgikuramsal ve etik kaidesi sahnenin ortasına yerleşir. Böyle bir şey daha önceki mantıktan radikal bir kopuş demektir ve bu noktada, *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine*'nin yarım kalmış olmasına şaşmamak gerekir. "Zaman yetersizliğinden", Spinoza böyle der.[6] İşin aslıysa, gerçekliğin

---

[4] İlgisizlik: [Os. *lâkaydî*, ing, fr. *indifference*] Sevgi ve nefret duymamazlık. Belli durumlar, olaylar ve öğretiler karşısında, **bilinçli bir tutum olarak** kayıtsız kalma ve şüpheyle yaklaşmayı anlatan felsefi terim. (ç.n.)

[5] Spinoza ve Blijenbergh'in daha sonraki mektuplarında yeni bir şey yoktur; fikir alışverişi benimsedikleri görüşlerin tekrar edilmesiyle son bulur. F. Alquié, *Servitude et liberté selon Spinoza* (Paris, 1959)'da Spinoza'nın Blijenbergh'le olan mektuplaşması üzerinde ayrıntılı bir biçimde durur (özellikle de bu mektuplaşmanın Spinoza'nın etik tutumunun bir sembolü olarak değerlendirildiği 20-25. sayfalarda). Alquié'nin savı nettir: Blijenbergh'e yazılan cevapların da gösterdiği gibi etik, ahlakın karşısına, olumsallık ve özgürlük olarak insan kavramının karşısına koyulur. Natüralist bir etik temel ahlaki sonuçların serbestçe kendi tamlıklarına ulaşmalarına izin vermez. Daha önce de gördüğümüz gibi, Alquié'nin okuması, Spinoza'ya karşı Descartes'ın açık ahlak kavramlaştırmasına beslediği sempatiyi gözler önüne serer (bu bağlamda, Blijenberg'in açıkça Descartes'a gönderme yapan mektuplarını okumak önemli). Alquié'nin, Spinoza'nın uğraştığı asıl meseleye dair doğru bir okuma yapmasını engelleyen önvarsayımlara burada tekrar değinmeye gerek yok. Alquié çalışmasının son bölümünde en azından Spinoza'nın etik pozisyonundaki paradoksal ve sorunsal öğeyi fark eder, fakat düşüncesinin önvarsayımları düşünüldüğünde şunu diyebiliriz ki, bu paradoksal karakteri kurucu bir perspektifin neşeli başlangıcı olarak okumayı ne ister, ne de bunu yapabilir. *Etik*'in V. bölümünü ele alırken Alquié'nin okumasına döneceğiz.

[6] A. Koyré *TdIE*'ye yazdığı önsözde (s. xvii), Bouwmeester'a ve Tschirnhaus'a yazılan mektuplardaki ve *Ölümünden Sonra Yayımlanan Eserler*'in önsözündeki Spi

kurucu süreçlerini takip eden bir mantığın araştırılması sorununun, Spinoza Voorburg'tayken temel sorun haline çoktan gelmiş olmasıdır. Proje hâlâ bulanık mı? Elbette. Fakat geri dönüşsüz de. Şimdilik, bir eğilimin varlığını tespit edebiliriz; bunu tam olarak açıklayamasak da. Bu eğilimin kapsamını ölçebilir fakat geçişlerini tarif edemeyiz. Yine de kesin olan şey, sisteme çok derin bir kesintinin dahil olduğu ve bu noktadan itibaren Spinoza ufkunun, kipsel gerçekliğin kuruluşu ve onun mutlak kaderinden oluştuğudur.

Fakat bir başka şeyi daha fark etmeliyiz. Burada yine aynı kavramlaştırmayı, varlığın kurucu gücünü olumsuzlayan ve dünyanın kipsel belirlenimini, onu ideal bir ilgisizliğe sürükleyerek mistikleştiren kavramlaştırmayı buluruz. ("bir fare, bir melek kadar ve hüzün de neşe kadar Tanrı'ya dayansa da; ne bir fare bu suretle bir tür melek, ne de hüzün bir tür neşe sayılabilir" [23. mektup]. Tek başına bu ifade bile, bu kavramlaştırmayı zayıflatmak için yeterli olmalı.) Keza aynı kavramlaştırma imgelemin geçerliğini teolojik bir form içersinden olumlar. Spinoza, Blijenbergh'le özgürlüğün doğası üzerine tartışırken bu sorunu ortaya koymak zorunda kalır. Tanrı bir kral, bir yasa koyucu görünümde ortaya çıkar, gönenç araçları yasalar adına verilir; gönenç ve azap, insan bilgisi ve davranışının zorunluluğunu ve belirlenimini insanbiçimci figürler içinde eriten ve böylelikle de bunların mutlak geçerliliklerini yıkan ahlaki bir evrende, ödül ve ceza olarak sunulur (19. mektup). Yine de bu yozlaşmış imgelem dünyayı etkin bir biçimde kurar! İmgelem, gelenek kadar güçlü, iktidar kadar vâsi, savaş kadar yıkıcıdır –ve imgelem bütün bunların hizmetindedir; öyle ki insani mutsuzluk ve cahillik, batıl itikat ve kölelik, sefalet ve ölüm, beşeri toplumun biricik ufkunu, olumlu ve tarihsel bir varlık belirlenimini inşa eden imgeleme aşılanır. Öyleyse bütün bir dünyayı bir uçtan diğerine kat etmeye çalışan yeni metafizik temel, bu teolojik-politik gerçeklik figürüyle çatışmaktan çekinmemelidir. Doğruluğu seçmek ve imgelemin neden olduğu sefaletten ayrı olarak, hem doğruluğu hem de yaşam özgürlüğünü inşa edecek insan kapasitesini tanımak, etik reformu temellendirmeye çalışan mantıksal reformdaki

nozacı olumlamanın onu ne kadar etkilediğini ve şaşırttığını belli eder. Koyré, Spinoza ilk (idealist) mantık tasarısını olduğu gibi korumuş olsaydı, *TdIE*'nin taslağının yarım kalışı açıklanamazdı, der.

ilk adımlar olacaktır. Ve de politik bir reform mu? Evet, zorunlu olarak. *Teolojik* ve *Politik* terimleri, birbirinin yerine geçen terimlerdir.[7] Elbette hümanist devrim, iktidarın (*potestas*) ortaçağa özgü meşrulaştırma biçimlerine çoktan ağır bir biçimde saldırmıştı. Fakat kökünü kazıyamadı: Öyleyse bu kavram, iktidarın meşrulaştırılışı olarak değil de, batıl itikat ve tutuculuk, irrasyonellik ve bir engel olarak yeniden üretilmiştir. Ve bir cehalet taraftarlığı olarak.

Şuursuz bir savaş devam ediyor,[8] nerdeyse bu gözü açılmış teşhisin bir işareti olarak. Muharipler arasında ilginç bir diyalog gelişmekte. Oldenburg, Londra'dan Spinoza'ya şöyle yazar: "Burada her gün ikinci bir savaş haberini bekliyoruz, belki de Donanmanız tekrar limana çekilinceye kadar. Adamlarınızın savaşırken taşıdığı cesaretin insana yakışmayan bir vahşilik olduğunu söylüyorsunuz. Kimsenin şüphe etmeyeceği gibi, eğer insanlar aklın rehberliğinde hareket etmiş olsalardı, birbirlerini böyle vahşice doğramazlardı. Fakat neden şikayet ediyorum ki? İnsanlar oldukça, kötülük de olacaktır; fakat bu durum daha iyi şeylerin keşfiyle hafiflemekte ve dengelenmektedir" (29. mektup). Spinoza, Voorburg'tan Oldenburg'a cevap yazar:

> Filozoflarınızın hayatta olmasından ve cumhuriyetleri içindeki konumlarını hatırlamalarından dolayı mutlu oldum. Savaşçılarınıza kandan gına geldiğinde ve güçlerini bir nebze olsun tazelemek için ara verildiğinde, filozoflarınızın neler yaptığının haberlerini duymak isterim. Eğer o ünlü alaycı bugün hayatta olsaydı, muhakkak gülmekten ölürdü. Fakat bu düzensizlikler beni ne gülmeye ne de ağlamaya, daha ziyade felsefe yapmaya ve insan doğasını daha iyi göz-

---

[7] Bu tespit Spinoza'nın dönemine ait en az iki perspektif açısından geçerlidir: Hollanda Reformu'nun sunduğu perspektif ve Spinoza'nın soluduğu Protestan ve mezhep yanlısı hava (bu noktada da Kolakowski'nin çalışması hatırlanmalıdır) ile Machiavelli'den başlayarak "politikacılar" ve libertinlerin perspektifleri. Spinoza Machiavelli'yi her zaman iyi bilmiştir. Spinoza-Machiavelli ilişkisine daha sonra geri döneceğiz.

[8] İngiltere ve Hollanda arasındaki ikinci donanma savaşı 1665'ten 1667'ye kadar sürdü. Bu savaş özellikle de İngiltere'de çok kötü karşılanıyordu. Bu savaş üzerine daha fazla bilgi için tarihsel koşullar üzerine verdiğimiz kaynaklara bakınız.

lemlemeye itiyor. İnsanların, diğer şeyler gibi, Doğa'nın bir parçası olduğunu ve Doğa'nın parçalarının, Doğa'nın diğer parçalarıyla ve bütünüyle nasıl bir bağlantı içersinde olduğunu bilmediğimi düşündüğümde, Doğa'ya gülmeyi ya da ağlamayı kendim için doğru bulmuyorum. Doğa'daki belli şeylerin bana daha önce beyhude, düzensiz ve saçma görünmesinin, sırf bu tür bilginin noksanlığından kaynaklandığını fark ettim; çünkü bunları sadece parçalı ve kötürüm bir halde algılamıştım ve bunlar felsefi zihinle uyumlu hale gelmemişti. Fakat şimdi herkesin kendi fikirlerine uygun olarak yaşamasını hoş görüyorum. Benim doğruluk yolunda yaşamama müsaade edildiği sürece, şüphesiz kendi iyilikleri için ölecek olanları da hoş görelim. (30. mektup)

Bu ifade libertin bir nida gibi görünse de aslında Spinoza'nın programı için bir giriş niteliğindedir:

Şimdilerde Kutsal Kitap yorumuma dayanan bir İnceleme yazıyorum. Beni bu çalışmaya iten nedenler şunlardır: 1) Teologların önyargıları; bu kişiler, insanların zihinlerini felsefe yapmaya yönlendirmelerinin önündeki başlıca engeller arasındadır ve bu yüzden bu önyargıları teşhir etmek ve daha aklı selim insanların zihinlerinden uzaklaştırmak için elimden gelen her şeyi yapacağım. 2)Beni yanlış yere ateistlikle suçlamaktan vazgeçmeyen sıradan insanların benim hakkımdaki sanıları; bu suçlamaları da mümkün olduğu oranda def etmekle yükümlüyüm. 3)Felsefe yapma ve düşündüğümüz şeyi söyleyebilme özgürlüğü; bu benim her koşulda haklılığını ispat etme arzusunda olduğum bir şeydir, çünkü bu özgürlük aşırı otorite ve vaizlerin küstahlığı ile her zaman bastırılmaktadır. (30. mektup)

Teolojik-Politik İnceleme,[9] bir bütün olarak Spinoza düşüncesinin gelişiminde olağanüstü derecede merkezi bir rol oynar. Ner-

[9] *Tractatus theologico-politicus* Amsterdam'da 1670 yılında isimsiz olarak yayım-

deyse bütün yorumcular bunu fark etmişler fakat yorumlarında basmakalıp ifadelerden kurtulamamışlardır. Aslında bu yorumcular *Teolojik-Politik İnceleme*'nin taslaklarının yazıldığı dönem olan 1665-1670 yılları arasında, *Etik*'in gelişimindeki kesintiyi kaçınılmaz bir biçimde fark etmişlerdir. Şüphesiz bu kronolojik duraklamadan sonra hiçbir şey eskisi gibi kalamaz. Spinoza *Etik* üzerine tekrar çalışmaya başladığında çalışma ufku genişlemiş ve (tutkusal ve etik yaşam için temsil ettiği tüm refahla birlikte) politik malzeme, metafizik söylemde tekrar kuvvet kazanmış olacaktır. Fakat bunun ayrımına varmak yeterli değil. Aslında bu ayrımdan sonra, salt bir parantez olarak *Teolojik- Politik İnceleme* kesintisi göz önünde bulundurulduğunda, *Etik* artık yekpare bir çalışma olarak okunamaz. Burada, bir çeşit yeniden temellendirme olan bir kesintiyle karşı karşıyayız. Ayrıca (*Etik*'in ilk aşamasındaki krize dair çözümlememizin ve etik düşüncenin ikinci aşamadaki yeni izleği üzerine geliştireceğimiz çözümlemenin ötesinde), bu yeniden temellendirmeyi bize sunan şey, *Teolojik-Politik İnceleme*'de ele alınan malzemenin ta kendisidir.[10] Burada *Etik*'in I. ve II. kitaplarının teolojik ve fiziksel temelleri rafa kaldırılır. Bu durum, Spinoza felsefesinin bizi getirdiği konumdan bakıldığında, geçmiş araçlarla aşılamayacak, hatta değerlendirilip paha biçilemeyecek olan yeni bir dünyanın açılışına benzer. Şimdiye kadar, başta mektuplarda

---

landı. Yukarıda bahsettiğimiz mektuba göre bu incelemenin çalışması ise 1665 yılında başlamıştı. Bu çalışmaya kısaca *TTP* diyeceğiz.

[10] *TTP*'deki yaklaşımın yeniliği en açık olarak bu metni bağımsız bir çalışma olarak ele alanlar tarafından fark edilmiştir. En önemli referanslar arasında şu isimler sayılabilir: L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (New York, 1965); "How to Study Spinoza's *Theological-Political Treatise*," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 12 (1948), s. 69-131; G. Bohrmann, *Spinozas Stellung zur Religion* (Giessen, 1914); M. J. Bradshaw, *Philosophical Foundations of Faith* (New York, 1941); P. Siwek, "La révélation d'après Spinoza," *Revue universitaire*, 19 (1949), s. 5-46; S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture* (Paris, 1965); son olarak ise E. Giancotti Boscherini'nin *TTP*'nin İtalyanca baskısına yazdığı önsöze ek olarak, A. Droetto'nun yazdığı makaleye bakılabilir: "Genesi e struttura del Trattato politico teologico," *Studi urbinati*, 42, no. 1 (1969). Ender de olsa Spinoza düşüncesindeki metafizik dönüm noktasını fark edilmiştir: S. Rosen, "Baruch Spinoza", *History of Political Philosophy* (Chicago, 1963), s. 413-32; W. Eckstein'in oldukça geç tarihli fakat önemli bir çalışması: "Zur Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza" N. Altwicker, *Texte zur Geschichte der Spinozismus* (Darmstadt, 1971), s. 372 vd. (Eckstein'in makalesi 1933 tarihlidir).

olmak üzere, yeni bir iklimin gelmekte olduğunu sezebildik. *Teolojik-Politik İnceleme* ile birlikte, imgelem ve tarih dünyasına ya da somut olarak din ve politika dünyasına, rasyonel teoloji ve fizik perspektifinden meydan okunamayacağı artık mantıksal olarak netleşir. Gerçek olan bu karmaşanın koordinatları boyunca yol alırken, bu tür bir meydan okuma kendine tekrar açık bir kapı bulacaktır. Peki gerçekliğin sunduğu bu yeni konumdan yola çıktığımızda, geçmiş metafizik *kesit* nasıl anlamlı bir yönelim sağlayabilir? Bu kesitin kendisi de gerçek dönüşümün kuvvetine boyun eğmek zorunda değil mi? Buradaki kesinti, apaçık bir yeniden temellendirmedir. İzini sürdüğümüz tarihsel ve kuramsal izlekler bile burada yeni bir biçimde birbirinin içine geçer. Bu kısaca imgelem dünyası, dünya içindeki yeni mantıktır: Dünyanın farklı yönlerini ayırt etmek, gerçekliğinin geliştiğini görmek ve aynı zamanda doğruluğun ilerleyişini engelleyen her şeyi ortadan kaldırmak demektir. Ve bu farklılaştırma, aynı zamanda, sistemin hem prosedürünü hem de gelişimini etkiler. Bunun ne oranda gerçekleştiğini ilerde göreceğiz! Fakat başlangıçta, böyle bir yeniden temellendirme varmış gibi yaparak değil, bu temeli gerçekten oluşturarak, diğer tüm şeyleri bir kenara bırakmalıyız.

Teolojik-Politik İnceleme'nin *Etik*'in II. kitabının zirvelerinden gelen ilk bölümleri gerçekten de büyüleyicidir. Burada devasa zenginlikte bir teknik bilgi biçimleri birikimiyle karşılaşırız: teknik-teolojik, filolojik, lengüistik ve politik. Spinoza'nın kütüphanesi, bilgisinin genişliği hakkına bize fikir verir.[11] Fakat bu bilgi hemen bir polemik projesine çevrilir: "felsefe yapma özgürlüğünün, sadece, dine ve Cumhuriyete zarar vermeksizin kabul edilebileceğini değil, aynı zamanda bunlar yıkılmadan da

[11] Burada Spinoza'nın kütüphanesi ve çalışmaları üzerine daha önce verdiğimiz kaynaklara bakılabilir. Ayrıca *Ölümünden Sonra Yayımlanan Eserler* derlemesindeki *Compendium grammatices linguae hebraeae* başlıklı yazıya bakılabilir. Bu yazı eksik de olsa oldukça ilginç bir metindir.

[12] *TTP*'den yaptığımız alıntılarla birlikte hem bölüm numarasını hem de bölümler uzun olduğu için C. Gebhardt'ın Latince baskısının 3. cildinin (Heidelberg, 1924) sayfa numaralarını vereceğiz. Bu alıntıların sorumluluğu çevirmene aittir. Bazı temel kavramların kullanımında tutarlılık sağlamaya özen gösterdik: *potestas:* "iktidar (Power)", *potentia:* "güç (power)", *lex:* "yasa (law)", *jus:* "hak (right)", *imperium:* "devlet (State), *respublica:* "cumhuriyet (republic), *civitas:* yurttaş topluluğu (commonwealth), *summa:* üstün (supreme). [İngilizce'ye çevirenin notu]

yok edilemeyeceği üzerine birçok tartışmadan oluşan bir teolojik-politik inceleme" (iç kapak, s. 3).[12] Bu hem polemik hem de kararlı bir projedir. Sonuçta (burada tümüyle polemik bir yapıya sahip ilk altı bölümden bahsediyoruz) polemiğin kendisi bir gerçeklik kazısıdır; dolaysız ve özerk bir biçimde imgelemin mantıksal sorununu ortaya koyar. Ele alınan konular (I. bölüm "Vahiy hakkında"; II. bölüm "Peygamberler hakkında"; III. bölüm Yahudilere Yapılan Tanrı Çağrısı ve Vahiy Hediyesinin Onlara Özgü Olup Olmadığı hakkında"; IV. bölüm "Tanrısal Yasa hakkında"; V. bölüm "Kutsal Ayinlerin Oluşum Sebebi: Tarihi Anlatılarda İtikat Neden ve Kim için Gereklidir"; ve VI. bölüm "Mucizeler hakkında") mantıksal bir incelemeye, diğer bir ifadeyle, imgelem tarafından kurulan gerçeklik düzeyini saptama olarak anlaşılabilecek fenomonolojik bir yönelime sahip bir araştırma şemasına tabi tutulur.

İki akıl yürütme düzeyi üzerinde durulmalıdır. "Vahiyden, kuruma" diye adlandırılabilecek olan birinci akıl yürütme düzeyi (A) artzamanlıdır ve gelişimi içersinde soybilimseldir. (A1) Bunların bilgikuramsal kurallarını ortaya çıkarmak için işe polemik temalardan başlanır (dini batıl itikatlara ve fanatizme karşı). I., II. ve III. bölümlerde bizim iyi bildiğimiz bir konu üzerine, dini yabancılaşmanın ve teolojik mistifikasyonun açığa çıkarılışı üzerine yoğunlaşılır. Fakat burada (A2) çözümleme vahyedilmiş bilgi alanından tarihsel gerçeklik alanına geçerek asıl amacını gözler önüne serer. Kuramsal açıklamanın artık ideolojik gölgelerle değil, tarihsel ve etkili mistifikasyonun gerçekliğiyle işi vardır. Bu geçiş IV. bölümde belirlenir. Son olarak ise (A3), V. ve VI. bölümlerde, analitik eksen bir kez daha kayar: Burada kurumların kökenleri ve imgelemin tarihsel olarak kurucu işlevi ele alınmaya başlanır. Araştırmanın, bu artzamanlı ritimle birlikte, "yanılsamadan kuruluşa" diye adlandırabileceğimiz (B) eşzamanlı bir düzeyi daha vardır. Bu düzey çeşitli tartışma safhalarını etkili bir biçimde geçer ve kuramsal olarak üç başlıkta toplanır: (B1) imgelemin, kurucu bir yanılgı ve yanılsama işlevi olarak tanınması ve çözümlenmesi; akabinde (B2) imgelemin aşkın bir kuvvet olarak muğlak, tereddütlü ve bocalayan anlamının vurgulanışı; son olarak da (B3) imgelem eyleminin ontolojik (farklılaştırılmış, doğru) temelinin çözümlenmesi aracılığıyla oyuna dahil olan bir üçüncü düzey. Böylece

gerçek varlığın düzenine giriyoruz. Bu altı bölüm organik bir bütün[13] olup, nerdeyse *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ilk kısmının tamamını oluştururken IV. bölüm, hem artzamanlı hem de eşzamanlı bir biçimde, bunların içsel odak noktalarını, (A)'nın merkezini ve (B)'nin sentezini oluşturur.

Bu çerçeveyi aklımızda tutarak konuya daha derinlemesine girebiliriz. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ilk üç bölümünde ele alınan sorun (A1) peygamberlerin Yahudi halkı için ifade ettiği vahyin eleştirisi ve çözümlenişidir. Vahiysel doğruluğun bütün özgül ontolojik hükümleri doğrudan ve gecikmeden olumsuzlanır (B1). Buna rağmen eğer her doğruluk tanrısal gücü kendi temelinde bulacaksa şunu söyleyebilirim ki vahiy, "Tanrı'nın gücüyle meydana gelir; fakat bu ifade tek başına anlamsız olacak, tekil bir şeyin biçimini transandantal bir terimle açıklamanın ötesine geçmeyecektir. Her şey Tanrı'nın gücüyle meydana gelir. Doğa'nın kendisi, başka bir ad altında, Tanrı'nın gücünün kendisidir ve bizim Tanrı'nın gücüne dair bilgisizliğimiz, Doğa'nın gücüne dair bilgisizliğimizle eşuzamlıdır. O yüzden de Tanrı'nın gücünden başka bir şey olmayan doğal nedeni bilmeden bir olayı Tanrı'nın gücüne atfetmek tümüyle aptalca olacaktır" (I. bölüm, s. 28). O halde vahiy ufku, imgelem ufkundan başka bir şey olamaz. Sonuç olarak, salt soyutlama düzleminde, "imgelem kendi doğası içersinde, açık ve seçik her idenin barındırdığı doğruluk kesinliğini taşımaz ve nesnel gerçekliğini sağlamak için dıştan gelen bir sebebe gereksinir: Bu yüzden de vahiy kesinlik sağlayamaz" (II. bölüm, s. 30). Yine de vahiysel doğruluğun "*directio Dei*"nin[14] bir ifadesi olduğuna inanılır ve Yahudiler tarafından, seçilmiş insanlar olarak onlara yapılan Tanrı çağrısıyla bağlantılandırılır. Öyleyse,

> Başlamadan önce, aşağıdaki tartışmada, Tanrı'nın yol göstericiliği, Tanrı'nın yardımı (içsel ve dışsal), Tanrı'nın se-

[13] Giancotti Boscherini ve Zac, *TTP*'yi dört kısma bölmeyi önerirler: polemik kısım [I.-VI. bölümler]; yeni ve eleştirel yorum yönteminin geliştirilişi [VII.-X. bölümler]; felsefe ve inancın özü temelinde kurucu safha [XI.-XV. bölümler]; politik kısım [XVI.-XX. bölümler]. Her kısım kendi içinde birlik ve bütünlüğe sahiptir.

[14] Lat. "Tanrı'nın sevk ya da idaresi" (ç.n.)

çimi ve son olarak da talih kavramlarıyla neyin kastedildiğini kısaca açıklamak istiyorum. Tanrı'nın yol göstericiliği ile doğanın sabit ve değişmez düzenini ya da doğal şeylerin ahenkli sistemini kastediyorum: Çünkü yukarıda söylediğim ve daha önce gösterdiğim gibi, her şeyin onlara uygun olarak meydana geldiği ve belirlendiği doğanın evrensel yasaları, bengi doğruluğu ve zorunluluğu barındıran Tanrı'nın bengi hükümlerinin diğer adlarıdır sadece. Bu yüzden de her şey doğal yasalara göre gerçekleşir demekle, her şey Tanrı'nın hükmü ve yol göstericiliği ile atanır demek aynı şeydir. Bundan başka, Doğa'daki şeylerin gücü, her şeyi gerçekleştiren ve belirleyen Tanrı'nın gücü demekse ve insan da doğanın bir parçasıysa, bundan şu çıkar ki, insan varoluşunu devam ettirmesine yarayacak ne elde etmişse ya da o hiç çaba harcamadan Doğa ona ne bahşetmişse, bunların hepsi, yalnızca, ya insan doğası içinde ya da ona dışsal olan şeyler aracılığıyla eyleyen tanrısal güç tarafından ona verilmiştir. Bundan yola çıkılarak, insan doğasının varlığını korumak için kendi çabasıyla elde ettiği şeyler Tanrı'nın içsel yardımı; insan çıkarını dışsal nedenlerden gelip artıran şeyler de Tanrı'nın dışsal yardımı olarak yerinde bir şekilde adlandırılabilir. Tanrı'nın seçiminin ne anlama geldiğini artık kolaylıkla anlayabiliriz. Zira eğer insanın yaptığı her şey Doğa'nın önbelirlenmiş düzenince, yani, Tanrı'nın bengi yol göstericiliği ve hükmünce yönetiliyorsa bundan şu çıkar ki, hiç kimse kendisi için bir yaşama biçimi seçmez ya da Tanrı'nın onu çağırdığı görev veya söz konusu yaşam biçimi dışında herhangi bir şey yapmaz. Son olarak talihten ise, beşeri olayları beklenmedik dışsal nedenler yoluyla yöneten Tanrı'nın rehberliğini anlıyorum. (III. bölüm, s. 45-46)

Bu temel üzerinden gidildiğinde, imgelemin somut operasyonu, insan doğasında barınan etker nedenlerden türeyen etkileri açıklayan tarihsel öğelerin kaynaşmasından ibarettir. Seçime hizmet eden araçlar özsel olarak insani güce dayanır. "Doğanın başlangıçta insanları farklı türlerde yarattığı yönündeki tasavvuru maruz görmezsek şu sonuca

varabiliriz ki, bu yetenekler sadece bir ulusa değil, bütün insan soyuna mahsustur" (III. bölüm, s. 46-47). İmgelem yanılsamadır: etiksellik güçtür -tanrısal güç ve doğal güç. Bu argüman başlangıçtaki panteist temele ait gibi görünür ve birçok yorumcu bunu böyle okumuştur.[15]

Ben ise çözümlemenin ikinci aşamasının, yani eleştirel işlevin derinleştirilmesinin çerçeveyi gerçekten değiştirdiğini düşünüyorum (B2). Öyleyse vahiy imgelemdir ve imgelem yanılsamadır. Fakat bu vahiysel durum bir rüya hali mi yoksa uyanıklık hali midir; ya da bir dinleme hali, düşünceye dalma hali, bir delilik hali midir (I. bölüm, s. 16-18)? "Peygamberlerin, güvenilir zihinsel ilkelerle değil de imgelemleriyle algıladıkları şeylerin doğruluğundan nasıl emin olduklarını sormak zorundayız" (I. bölüm, s. 29). Diğer bir deyişle asıl sorun, vahiysel imgelemin etkilerinin özel doğası sorunu, tarihsel varlığı ve kesinliği oluşturan özsel bir hiçlik paradoksudur. Eleştirel işlevin fenomonolojik bir hal kazandığı uğrak burasıdır. İmgelem, karışık ve belirsiz varlığını, kendini doğal *potentia*'da, insan *operari*'sinin gelişiminde ve artışında biçimlendirerek kanıtlar. Öyleyse iki düzey tespit edilebilir: birincisi imgelemin kendi içeriğinin kısmi fakat olumlu tanımını sunduğu düzey, ikincisi ise imgelemin hareketinin ve etkilerinin dünyanın etiksel kuruluşundaki bir işlev olarak geçerlendiği dinamik düzey.[16] Politik olan, teolojik olanı doğruluk düzeyine yükseltir. "Yanlış bilinç" sorununun modern bir biçimde ortaya konduğu nokta işte burasıdır! Demek ki artık güçlü bir operasyon üzerinden yanılsamayı doğruluk düzeyine çıkartan bu süreci takip etmeli, içsel doğruluğunu ve yanlışlığını incelemeli ve ayırt etmeliyiz. "Libertin" din eleştirisinin araçsal paradoksu, burada (imgelem yanılsamadır), bunu gerçekten kurmakta olan (ve yanılsama da gerçekliği kurar) tersine çevrilmiş bir biçim içinde kabul edilir. Fakat kurucu işlevin Spinozacı tersine çevrilişi, septik tehlikeyi, her tür septik ayartmayı savuşturur. Kurucu etkinlik basit bir politik işlev, çifte bir doğruluk değil, ontolojik güçtür. Kutsal Kitap'ın Vahiy üzerine olan bölümleri

[15] Bu yorumcular referans olarak *Kısa İnceleme*'yi, *TdIE*'yi ve *Etik*'in ilk önermelerini alırlar. Aslında bu bir referans tablosu oluşturmaktan başka bir şey ifade etmez. Peki ne pahasına? *TTP* salt bir *Etik* çeşitlemesi değildir, bilakis daha önceki çalışmalara en az benzeyen metindir.

[16] Bacon'ın *idola* kavramının *TdIE*'deki eleştirisi, imgelemin hasarlı bilinç olan karanlık yönüyle bile bir gerçeklik olarak kabul edildiği *TTP*'de kapsamlı bir şekilde geliştirilir.

şüphesiz "*ad hominem*",[17] saklı bir doğruluğun yanılsamalı işaretidir; fakat bunu gerçek, dolayısıyla da doğru yapan şey ise yanılsamanın faal karakteridir (II. bölüm, s. 43-44).[18] Bu düzlemde politika kavramındaki dönüşümü vurgulamamızda fayda var: politika artık kurnazlık ve tahakküm olarak değil, imgelem ve kuruluş olarak algılanır. Bu sentezin verildiği ilk biçim "Tanrısal sözleşme" ya da daha iyi bir ifadeyle toplumsal sözleşmenin yanılsamalı, Tanrısal biçimidir.

> Beşeri yol göstericilik ve ihtiyat, güvenlik içinde yaşamada ve diğer insanları ve vahşi hayvanları incitmenin önüne geçmede çok önemli bir destektir. Akıl ve deneyim, bu amaca ulaşmada, toplumu kararlaştırılmış yasalarla biçimlendirmekten, bir arazi parçasında oturmaktan ve tüm kuvvetleri tek bir bedende, yani toplumsal bedende bir araya getirmekten başka bir araç sunmaz. İmdi, bir toplumu oluşturmak ve korumak için olağanüstü bir yetenek ve özen gerekir: Sağgörülü ve ihtiyatlı kişilerce kurulan bu toplum en güvenli, en istikrarlı ve talihin insafına en az kalmış toplum olacaktır. Öte yandan, büyük yeteneklere sahip olmayan kişilerce kurulan bir toplum ise daha az istikrarlı olur ve böyle bir toplumun işi büyük oranda talihe kalır. Eğer, böyle bir toplum her şeye rağmen uzun süre ayakta kalırsa bu durum kendisi dışındaki diğer yönlendirici etkiler dolayısıyladır; eğer büyük tehlikeler atlatıp düzlüğe çıkarsa, her şey ona umulmadık bir biçimde ve tahminlerinin aksine bir yönde gerçekleşiyor gibi görüneceğinden, Tanrı'nın yol göstericiliğine kaçınılmaz bir biçimde hayret edip hürmet edecektir (Tanrı, doğa ya da insan zihni aracılığıyla değil de, bazı saklı dışsal nedenler aracılığıyla işler halde olduğu sürece). Bu yüzden de gerçekleşen olayları mucize olarak değerlendirecektir. (III. bölüm, s. 47)

Böyle bir toplum Tanrısal adalet yanılsamasıyla onaylanır; vahiy (ve hatta mucize) bu toplumun politik sisteminin iskeleti haline gelir; vahiy, toplumsal düzene boyun eğer ve etkinliği boyunca yeniden üretilir (III.

---

[17] Lat. "*insana yönelik, insana yakın*" (ç.n.)

[18] İtalyanca çevirideki notlara da bakınız.

bölüm, s. 48-49). Burada polemik düzeyde ve fenomonolojik düzeyde şekillenme olanağını gördükten sonra, doğrudan ve açık bir biçimde politik-kurucu olan bir araştırma safhasının eşiğine (B3) geliriz. Bununla ilgili olarak *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ilk üç bölümünde, *jus-potentia* ilişkisinin (II. bölüm, s. 39-41)[19] ya da "*societas-imperium*" ilişkisinin belirişi gibi basit referanslara tanıklık ederiz (ikinci ilişki içersinde düzen kavramı da vardır: "Her toplumun [*societas*] ve her devletin [*imperium*] gayesi... güvenlik ve rahattır; fakat bir devlet ancak herkes için bağlayıcı olan yasalar sayesinde var olabilir; eğer toplum üyeleri yasalara uymamaya kalkışırlarsa, toplum bağlarını çözmüş ve devleti yıkmış olacaklardır" [III. bölüm, s. 48].) Bu başlangıçtaki yaklaşım olmakla birlikte, kurucu gücün, gerçekliğin gelişimi içersinde olgunlaşan içselleşmesini de gözler önüne serer. İmgelem tematiği ise bunu daha önce dışsal bir yoldan ortaya koymaya çabalamıştı.

Böylece *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. bölümüne gelmiş oluruz: Artık burada kuruluş sorunu açıkça dillendirilmeye başlanmıştır (A2). Diğer bir ifadeyle sürecin şimdiye kadar ulaşılan yoğunluğu teorik bir düzeye devredilir ve teorik bir biçimde açımlanır (A3). İnsani *potentia*'nın doğal ve tanrısal *potentia*'ya, belli belirsiz fark edilen kurucu naklinden bahsetmiştik. Bu nakil, bu sentez nasıl açıklanabilir? Şu unutulmamalı ki Tanrısal yasayı beşeri yasadan ayırmanın getirdiği zorluk buradaki sorunu çoğu yorumcunun sandığı kadar karmaşıklaştırmaz.

> Yasa [*lex*] sözcüğü, salt anlamıyla, her bireyin ya da her şeyin ya da tikel bir türe ait olan birçok şeyin, bir ve aynı, sabit ve belirli bir tarzda eylemesi demektir; bu tarz ya doğal zorunluluğa ya da beşeri hükme dayanır. Doğal zorunluluğa dayanan yasa doğadan ya da söz konusu şeyin tanımından zorunlu olarak gelen yasadır; insan hükmüne dayanan ve daha doğrusu hak [*just*] diye adlandırılan yasa ise, insanların daha güvenli ve rahat yaşamak veya benzer sebepler için kendilerine ve diğerlerine buyurduğu yasadır. (IV. bölüm, s. 57)

Öyleyse ayrım açık. Öylesine açıktır ki aslında söz konusu soruna yol açan şey tam da bu ayrımın yoğunluğu, yasanın iki anla-

[19] XVI. bölümü tartışırken bu konuya geri döneceğiz.

mının taşıdığı çelişkili yoğunluktur. Kurucu proje kendini sınamalı ve *Etik*'in ilk aşamasının bıraktığı mirasla yüzleşmelidir. Çelişki, tanrısal mutlak ve kipsel mutlağın bir arada bulunmalarından kaynaklanan paradoks, ilk defa burada belirir. Bu çifte mutlaklık nasıl dolayımlanabilir? Ya da böyle bir dolayım sorununu ortaya atmanın bir anlamı var mı? IV. bölümde bu sorunsala açık bir cevap verilmez. Fakat bir yandan da dolayım olanağı-zorunluluğu belirir. Aslında Spinoza, nitelikleri beşeri evrensellik, anlaşılabilirlik ve doğuştan gelirlik olan "doğal Tanrısal yasa"dan bahseder: etiksel doğa (IV. bölüm, s. 61-62). Bu, doğal hak (*jus naturale*) öğretisidir.[20] Diğer yandan ise daha güçlü bir biçimde -ve de en önemlisi daha ileri bir teorik gelişim olanağıyla birlikte- dolayım sorunu terk edilir. Rousseau'nun varsayımı terk edilir. Spinozacı düşüncenin krize girdiği yer olan metafizik alanda daha önce gördüğümüz gibi mutlak, pozitifliğin kurucusu olan bir kuvvet haline gelir; dünyanın kuruluş yüzeyini boylu boyunca kaplar. "İmdi, tüm şeylerin evrensel doğal yasalarca var olmaya ve verili, sabit ve kesin bir tarzda işlemeye önbelirlendiğini açıkça kabul etsem de, şunda hâlâ diretiyorum ki bahsettiğim yasalar beşeri hükümlere dayanır" (IV. bölüm, s. 58). Yasa: beşeri hüküm. Yasaya metafizik anıştırmalar yüklenmişse de, bu bakış açısından yola çıkarak şunu diyebiliriz ki, bu sadece yasanın etkililiğini üstbelirlemenin zorunluluğundan dolayı böyle olmuştur. Modern döneme ait bir yazarın diliyse söylersek, yasanın pozitif doğası, toplumsal çatışmanın etkisiz hale getirildiği ve on yedinci yüzyıl değerlerinin ufkuna özgü ve paralel bir alanda konumlandırılmalıdır; on yedinci yüzyıl alanı ise hâlâ teolojiktir.[21] Fakat burada bize önemli görünen şey, insan eyleminin kurucu gücünün ilk kez açık bir biçimde gözler önüne serilmiş olmasıdır. İmgelemin bir ya-

[20] *TTP*'deki doğal hak öğretisinin kaynaklarını incelemek, oldukça titiz ve ayrıntılı bir çalışma ister. Böyle bir çalışma hem Hollanda Stoacılığının hem de reforme edilmiş Skolastik düşüncenin izini sürmeyi gerektirir. Burada Grotius'un *Defensio fidei catholicae* adlı çalışmasından bahsetmek gerekiyor. Dunin-Borkowski'nin, Spinoza'nın Katolik düşünceyi bilmediği iddiasına karşılık, Giancotti Boscherini'nin *TTP*'nin İtalyanca baskısına yazdığı notlara bakılabilir.

[21] Teoloji ve metafizik: Tümüyle doğru olan bu ifade Carl Schmitt'in başta Hobbes üzerine yazdığı kitapta, fakat genel olarak da politik meşrulaştırma üzerine olan çözümlemesinde benimsediği konumdur. L. Strauss da, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, 1952) kitabında bu kriterlerin yöntemdeki merkeziliğini vur-

nılsama gerçekliği olarak sunduğu şey, burada, istenç ve özgürlük üzerinden bir kuruluş süreci düzenine taşınır. V. ve VI. bölümlerde (A3) bu bakış açısı daha da derinleştirilir ve Spinozacı pozitivizmi tanımlayan tam anlamıyla üretken ve toplumsal karakteristiklerin varlığını gerektirir. Burada yeni bir araştırma ufkunun merkezine girmiş olacağımızdan, bu tartışmaya gelecek kısımda devam etmemiz gerekecek.

Yine de buraya kadar ele aldıklarımız, başlangıçtaki varsayımımızın doğru olduğunu bize göstermeye yeter. İmgelemin, Spinozacı metafiziğin bütünüyle tersine çevrilişinin bir zorunluluk olarak açığa çıktığı alanı temsil ettiğinden artık emin olabiliriz. *Teolojik-Politik İnceleme*, ikincil ve marjinal bir metin değildir; bilakis, Spinoza metafiziğinin dönüşüme uğradığı metindir. Politikanın Spinoza'nın sisteminde temel bir öğe olduğu iddiası, politikanın da metafizik olduğu göz önünde bulundurulduğu oranda doğrudur. Politika metafiziğe süs namında eklenen bir şey değil, metafizik özün ta kendisidir. Politika, imgelem metafiziğidir; gerçekliğin, dünyanın beşeri kuruluşunun metafiziğidir. Doğruluk imgelem dünyasında yaşar; gerçekliği her şeyiyle kapsamayan fakat gerçekliğe açık, onun kurucusu ve kesinlikle doğru olan upuygun idelere sahip olmak olanaklıdır; bilinç kurucudur; varlık sadece bulunan bir şey (bir iyelik) değil, aynı zamanda etkinlik ve güçtür; sadece Doğa değil, aynı zamanda ikinci bir doğa, en yakın nedenin doğası, yapılandırılmış varlığın doğası vardır. Yorumcuların, statik Spinozizm imgesiyle ve durağan kozmik analoji figürüyle[22] uzlaştırmakta zorlandığı bu olumlamalar, aslında Spinoza felsefesindeki yeni açılım içersinde konumlanmaktadır. İmgesel etkinlik, elbette vahyin doğruluğunu onaylamak için değil, dünyanın doğruluğunu ve insan eyleminin olumluluğu-

gulamıştır. Tuhaftır ki on yedinci yüzyıl düşüncesini diğer çerçeveler temelinde açıklama girişimlerine karşıt olarak bu temel yöntembilimsel ölçütlerin sıklıkla vurgulanması gerekiyor. Bu, iktidarın (*potestas*) meşrulaştırılışı sorunsalının toplumsal odağın merkezinde yer almadığı anlamına gelmez; sadece bu meşrulaştırmanın, on yedinci yüzyılda ancak metafizik ve teolojik olarak okunabileceğine işaret eder. Başka bir zaman dilimini ele aldığımızda, meşruluk sorunsalının atıfta bulunduğu bağlamın da değişeceğinin farkında olmalıyız.

[22] Böyle bir yoruma örnek olarak bakınız Gueroult, *Spinoza: L'âme*, s. 572-77, 578-80, 583-86.

nu, üretkenliğini ve toplumculluğunu pekiştirmek adına ontolojik bir hüküm seviyesine ulaşır.[23] Mutlaklığı tanımlayan şey budur. Bu, sistemdeki kesintidir. Bütün bunlar her şeyin ötesinde, Spinoza düşüncesinin devasa Modernliğini gösterir. Kaliban, aslında çağdaş bir kahramandır.

Filoloji ve Taktikler

VII. bölümden itibaren, yani imgelemin metafizik doğası incelendikten sonra, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin özgün projesinin ne olduğunu ortaya çıkarabiliriz: imgelemin inşa ettiği dünya formu içersindeki mevcut mantığı aşacak yeni bir mantık keşfetmek ve burada, doğruluğu yanlışlıktan ayırmak. Çözümlemenin ilk alanı vahiysel imgelem, özellikle apostol imgelemidir. Sonuç olarak hâlâ imgelem kurallarının kılavuzluğu altında olan ikinci alan, toplumsal dünya diye adlandırdığımız, sivil toplum ve devlet arasında ve içersinde yayılmış olan ilişkiler grubu olacaktır. VII-X. bölümler arasındaki apostolik vahiy yorumunun çözümlenişi, Yahudi vahyi

---

[23] Yorumcular, vahiysel imgelemdeki doğruluk derecesi üzerine, pek de önemli bir sonuç elde etmeden uzun zaman tartışmıştır. Daha ilgi çekici konumlar için bkz. A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza* (Torino, 1964), s. 79 vd.; S. Zac, *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza* (Paris, 1963); M. Corsi, *Politica e saggezza in Spinoza* (Napoli, 1978), s. 66-67. F. Meli'nin imgelem sorunsalına yaklaşımı çok önemlidir ve Spinoza okumasında yukarıdaki yorumlardan çok daha yararlıdır: *Spinoza e due antecedenti, italiani dello spinozismo* (Floransa, 1934). Spinozacı özgürlük ve tolerans kavramlarını, on altıncı yüzyıldaki heretik akımlara bağlayan ilişkiler sorunsalını derinleştiren ve buradan hareketle bu teorilerin dini bakımdan yüklü içeriklerini değerlendiren Meli, imgelem temasını yüzeysel bir rasyonalist perspektifin dışında ele almada bir zorluk yaşamaz ve imgelemin, din ve akıl arasında bir aracı olarak taşıdığı işlevi ortaya çıkarır. İmgelem, heretiklerin "sevgi" kavramının gelişimiyle eklemlenmiştir. Bu perspektiften bakıldığında, Spinoza düşüncesi ve on altıncı-on yedinci yüzyıl deizmi (özellikle de İngiliz deizmi) arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bir okuma olanağı da görünür olabilecektir. Meli'nin giriştiği okuma böyle bir çabanın ifadesidir. Radetti, *Etik*'in İtalyanca baskısına yazdığı notlarda, Gentile'nin tartışmasına katılarak ve açık bir biçimde Meli'yi referans alarak, sonuca bağlanmamış bu tartışmayı, zihnin pasifliği (*Kısa İnceleme*) ve etkinliği (*TPT*'de ve *Etik*'in II. bölümünde gelişmeye başlayan imgelem teorisi) teorilerini çarpıştırarak çözme olanağını vurgular (s. 724, *Etik*, II, T3'e yazılan not). Bilginin kurucu kapasitesi imgelemin tamlığıyla ve etiğin yoğunluğunun dağıtılmasıyla artırılır. Oysa ki bu, *Kısa İnceleme*'de, yalnızca anlama yetisine havale edilmişti. İmgelem konusuyla ilgili yorum ve referanslar için Gentile'nin ve Radetti'nin notlarına bakınız, s. 746.

üzerine yaptığımız önceki çözümleme gibi, toplum ilkeleri ve koşullarının çözümlenişine doğru yönelmiş olmalı (toplumsal düzenin kuruluşuna doğru yönelen vahiysel imgelem olarak tarihsel yönden gelişmesi gibi). Bunlar XI.-XV. bölümlerin konularıdır. Öyleyse sırasıyla iki inceleme alanını adres göstereceğiz.

> Hırs ve vicdansızlık öyle arttı ki, din Kutsal Ruh'un öğretilerine hürmet etmekten çok, insanların yaptığı yorumlardan ibaret hale geldi; böylece din artık hoşgörüyle değil, artan bir ihtilafla, Tanrı coşkusu ve gayretli şevk adı altında gizlenen kayıtsız bir nefretin yayılmasıyla tanımlanır oldu. Bu kötülüklere, insanlara aklı ve doğayı küçümseyip yalnızca her ikisine de ters olana hayran olmayı ve hürmet etmeyi öğreten batıl itikadı da eklemeliyiz. Öyleyse insanların Kutsal Kitap'a duyulan hayranlık ve hürmeti arttırmak için, onu mümkün olduğu kadar akıl ve doğayla çelişkili bir görünüme sahipmiş gibi açıklamaya can atmalarına şaşmamak gerekir. Bu yüzden de en derin gizemlerin Kutsal Kitap'ta saklı olduğuna inanıp, neyin yararlı olduğuna aldırmadan kendilerini bu saçmalıkları araştırmak adına yorarlar. Hezeyan içinde hayal ettikleri her şeyi Kutsal Ruh'a atfeder ve sonra da bunları en yüksek heves ve tutkuyla savunmak için didinirler. (VII. bölüm, s. 97-98)

Demek ki kendimizi bu tehlikeli yanılsamalardan kurtarmamız gerekir. İmgelemin, vahiy ufku boyunca bize sağladığı teknikler aracılığıyla doğal bir mantık geliştirmeliyiz: Doğruluğun yanlışlıktan tarihsel olarak farklılaştırılması (yorumbilgisi) ve yararlı işlevlerin yıkıcı olanlardan mantıksal olarak farklılaştırılması (tefsir). "Özetlemem gerekirse, Kutsal Kitap'ı yorumlama yöntemiyle doğayı yorumlama yöntemi arasında çok büyük bir fark yoktur; hatta bu ikisi nerdeyse aynıdır. Doğanın yorumlanışı, doğa tarihini incelemek ve bundan belli olgulara dayalı doğal fenomenlerin tanımlarını çıkarmaktan ibaret olduğundan, Kutsal Kitap yorumu da Kutsal Kitap tarihini yeniden inşa ederek ve yazarlarının meramını, meşru sonuçlar olarak temel ilkelerinden çıkarsayarak ilerler" (VII. bölüm, s. 98). "Öyleyse, tıpkı doğanın bilgisinin yalnızca doğada aranması

gibi Kutsal Kitap'ın nerdeyse bütün içeriği de yalnızca Kutsal Kitap içinde aranmalıdır" (VII. bölüm, s. 99). Bu tarihsel bilgi, Kutsal Kitap'a "doğal ışık" (*lumen naturale*) gibi uygulanan rasyonel bir işlem tarafından tamamlanır. Öyleyse iki eleştiri alanı vardır. Yorumbilgisi dediğimiz birincisi, justa sua propria principia,[24] vahyin ifade edildiği seyri yeniden inşa ettiğimiz alandır: "Demek ki Kutsal Kitap yorumundaki evrensel kural, Kutsal Kitap tarihinin ışığında sınadığımızda açık bir biçimde göremediğimiz hiçbir şeyi yetkili bir ifade olarak kabul etmemektir" (VII. bölüm s. 99). Yorumbilgisel araştırma için konuya özel teknik araçlar mevcuttur: birincisi lengüistik çözümleme; ikincisi, Kutsal Kitapların tek tek tipik bir biçimde genel bir argümana indirgenişi; son olarak da bağlamsal kültürel çözümleme.[25] İkinci düzlemde ise, yorumbilgisel çözümleme tamamlandıktan sonra, tefsir çözümlemesi açılmalıdır:

> İmdi, Kutsal Kitap tarihine hakim olduğumuzda ve nihayet doğrudan bu tarihten gelmeyen ve bu tarihten açıkça çıkarsanamayan hiçbir şeyi bir vahiy öğretisi olarak kabul etmemeye karar verdiğimizde, peygamberlerin zihnini ve Kutsal Ruh'u araştırma görevi için kendimizi donatma zamanı gelmiş demektir. Fakat bu ileri araştırmanın içinde, doğayı kendi tarihinden yola çıkarak yorumlarken kullandığımıza benzer bir yönteme gereksineceğiz. Doğal fenomenleri incelerken, önce doğanın tümünde en evrensel ve en ortak olan şeyi -hareket ve duraklama ve bunların, doğanın devamlı izleyip bunlar aracılığıyla sürekli işlediği yasaları ve kuralları gibi- bulmaya çalışmamız ve ondan sonra daha az ev-

---

[24] Lat. "tıpkı kendine özgü ilkeleri gibi" (ç.n.)

[25] Genel olarak *TTP* ile ilgili olarak bahsettiğimiz kitapların yanı sıra, Spinoza'nın Kutsal Kitap tefsiri üzerine bakınız: H. Bonifas, *Les idées bibliques de Spinoza* (Mazamet, 1904); O. Biedermann, *Die Methode de Auslegung und Kritik der biblischen Schriften in Spinozas TTP Zusammenhang mit seiner Ethik* (Erlangen, 1903); ve E. Pillon, "Les origines de l'éxegèse moderne, Spinoza," *Critique philosophique*, 5, no. 22 (1876), s. 337 vd. *TTP*'nin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında, Schleiermacher'den Rothacker'a uzanan tefsirci akımın yaratılmasındaki önemi akılda tutulmalıdır. Bir de bkz. H. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1962). Spinoza'nın önerdiği bazı metodolojilerden bazıları bugün hâlâ değerini korumaktadır.

> rensel olan şeylerle devam etmemiz gibi, Kutsal Kitap tarihinde de ilk önce en evrensel olan ve bütün Kutsal Kitap'lar için bir temel ve dayanak sunan şeyi, bütün peygamberler tarafından bengi olarak övülen ve tüm insanlığın yararına olan öğretiyi araştırırız. (VII. bölüm, s. 102)

Şüphesiz akıl, tefsir incelemelerinde merkezi bir rol üstlenmektedir; tefsirin farklılaştırdığı gerçek yapıyı yorumbilgisi ortaya çıkarır. Peki hangi bağlamda ve hangi ölçütlere göre? Sadece tek bir ölçüte göre: doğal ışık.

> Böyle bir yöntemin yalnızca doğal ışığın (*lumen naturale*) yardımını gereksindiğini herkesin göreceğinden şüphem yok. Doğal ışığın doğası ve etkililiği, bilinmeyeni bilinenden çıkarsamak ve ispatlamaktan ya da öncülleri geçerli sonuçlarına taşımaktan ibarettir ve bunlar yöntemimizin gerektirdiği işlemlerdir. Bunun Kutsal Kitap'taki her şeyi açıklamaya yetmeyeceğini kabul etsek de, bu kusur yöntemin kendi doğasından değil, insanların, bu yöntemin bize öğrettiği doğru yola hiç yönelmemiş ve bu yolda hiç yürümemiş olmaları ve bu yüzden de zaman geçip gittikçe bu yolun zorlaşması ve nerdeyse geçmesi imkânsız hale gelmesinden kaynaklanır. (VII. bölüm, s. 102)

Demek ki doğal ışık restore edilmelidir. Spinoza tefsir projesinde bunu doğrulayarak, çalışma zeminini hazırlayan üç önemli devrimci eleştiri damarını benimser ve kaynaştırır: tümüyle Kutsal Kitap üzerine olan eleştiri damarı,[26] vahyin felsefi eleştirisi, doğal ışığın yeniden temellendirilişi[27] ve de bireysel düşünce özgürlüğünün ve eleştirinin politik savunusu: "Musa'nın yasalarının, ülkesinin yurt-

[26] Bu konu üzerine Giancotti Boscherini'nin *TTP*'nin İtalyanca baskısına yazdığı notlara bakınız (s. 208). Burada iki gözlem düzeni akılda tutulmalıdır: yorumun politik boyutunu dikkate alan düzenle (yazar burada Sör William Temple olayına başvurur), Socinusçuluk öğretileriyle ilişkilendirilebilir olan hümanist ve reforme edilmiş yorum geleneğini (dini boyutu) dikkate alan düzen. Bu konu üzerine ayrıca bakınız: L. Kolakowski, *Chrétiens sans église* (Paris, 1969).

[27] Bu damarda önemli derecede Bacon etkisi görürüz. Başka konularla ilgili olaraksa Spinoza böyle bir etkinin varlığını reddetmiştir.

taşlık yasaları [*jura publica*] olarak yürürlükte kalmak için bir kamu otoritesine zorunlu olarak gereksindiğini belirtmeliyim. Eğer herkes bu yasaları dilediği gibi yorumlasaydı, cumhuriyet diye bir şey ayakta kalmaz ve tam da bu nedenden dolayı dağılırdı ve kamu hakkı [*jura publica*] özel hale gelirdi. Fakat din konusu tamamen farklı bir meseledir. Din dışarıya dönük eylemlerden çok, ruhun yalınlığı ve içtenliğinden oluştuğu için, yasa ve kamu otoritesi alanının dışında yer alır" (VII. bölüm, s. 116).[28] Hümanizmin devrimci düşüncesinin bu üç güçlü belirlenimi, tartışma zeminini etkili bir şekilde kurar. Vakit kaybetmeden vurgulanması gereken şey Spinoza'nın doğal ışık savunusunun özgünlüğüdür. Aslında bu savunu, tartışma aracılığıyla kendi türeyimsel belirlenimlerini aşar. Akabinde, doğal ışık ve akıl yalnızca analitik kapasiteler olmaktan çok, kurucu kuvvet olarak doğrudan yeniden şekillenirler: basit bir yorumlayıcı işlev olarak değil, kurucu bir baskı olarak. Akıl, yorumbilgisel etkinlikte, doğruluğun belirişinin dereceli düzenine göre varlık boyunca seyir halindedir. Spinoza'nın Maimonides'in tefsir ilmine yönelttiği eleştiri,[29] Spinoza'nın yorum tekniği ve ortaçağ Yahudiliğinin yöntembilimleri arasındaki derin titreşimleri saklamada başarılı olamaz.[30] Diğer bir deyişle, her ikisinde de, aklın işlevinin yüceltimi (ve dolayısıyla Yahudi geleneğinin mistik müphemlikleri) ontolojik bir bağlamda sunulmaktadır. Kutsal Kitap'ın tarihsel tefsiri, aslında aklın tarihsel-yorumbilgisel bir çözümlemesidir. Doğal ışık, Kutsal Kitap çözümlemesine dahil olarak, kendi tarihsel kökenlerine ışık tutar. Öyleyse bu noktada, Rönesans anlağının devrimci baskısının ve Yahudi geleneğinin etik konstrüktivizminin yoğunluğunun karşılaşmasını ve derin ortakyaşarlığını tespit edebilecek bir konumdayız. Ve ikincisinin

---

Burada yine aynı derecede önemli bir Hobbes etkisi de mevcuttur. Giancotti Boscherini'ye bakınız.

[28] Spinoza'nın düşünce özgürlüğü savunusuyla ilgili birçok kaynak mevcuttur. Bizim açımızdan Feuer ve Strauss'un çalışmalarını anmak yeterli olacaktır.

[29] VII. bölüm s.113-116'ya bakınız. Bu konudaki özel argümanla ilgili olarak bkz. J. Husic, "Maimonides and Spinoza on the Interpretation of the Bible," *Philosophical Essays* (Oxford, 1952).

[30] Bu konuda yine Giancotti Boscherini'nin notlarına bakınız (s. 281-82). Ayrıca F. S. Mirri'nin kitabına başvurulabilir: *Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza* (Floransa, 1972).

gerçekçiliği, modern rasyonalizmin içine belirgin bir biçimde dahil olmuştur.[31] O halde, bir yandan ütopyanın bütünü ağır bir eleştiriye maruz kalırken, diğer yandan da Spinoza çevresinin ütopyasına ait bir diğer öncül gerçekleşmektedir. Bütün bunlar çok önemli bazı sonuçlara zemin hazırlar; çünkü sonuç olarak hem on yedinci yüzyıla ve Kartezyen geleneğe ait kavrayış, hem de genel idealizm açısından baktığımızda, yöntem ve ontoloji arasındaki ilişki tersine çevrilmiştir. Yöntem ontolojinin içindedir; hiçbir şekilde biçimsel değildir. Doğal ışığın restorasyonu tarihsel ve beşeri bir işlemdir ve aynı zamanda da, varlığı yenileyen bu beşeri fethin ontolojik yönden gebe kolektif kuvvetini açığa çıkaran bir gerçeklik kazısıdır. Spinozacı düşüncenin ontolojik yığını, devrimci yorumbilgisi aracılığıyla, aklın gelişimini şekillendiren içsel bir dinamiği keşfeder.[32]

Metafizik düşüncenin ilk aşamasıyla ilgili olarak *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bu sayfalarındaki kesintiyi vurgulamak, burada her zamankinden daha büyük önem taşımaktadır. Bu kesintide gerçek bir tersine çevriliş söz konusudur. Fakat aynı zamanda bu tersine çevrilişin hâlâ şüpheli olduğu, yani bunun bir perspektif dönüşü olduğu ve şu an için felsefeyi bekleyen görev açısından çok önemli olsa bile yine de ikincil olan düzeylerde gerçekleştiği vurgulanmalıdır. Felsefeyi bekleyen görev: etik bir ufkun materyalist temellendirilişi. Spinoza'nın da bu ontolojik yenilemenin şüpheli doğasıyla ilgili bizi uyardığını fark etmekte yarar var. Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bu sayfalarının müsveddelerini yazdığı yıl olan 1666'da, aynı zamanda ontolojik ilke üzerine Johan Hudde'a da bir dizi mektup yazdı (34.-36. mektuplar). Bu mektuplarda ontolojizm patlayıcı bir karışım yaratacak kadar zorlanmıştır: Bir yandan tamamen kusursuzluğa doğru yönlendirilir (*Etik*'teki, Tanrı'nın aposteriori tanıtının tamamlayıcısı olarak: "var olabilmek güç demek olduğundan, bundan şu çıkar ki, bir şeyin doğasına

[31] Eğer bu mümkün olsaydı burada çağdaş yorum teorileri üzerine bir not eklemek iyi bir fikir olabilirdi: Aslında, bugün yaygın bir biçimde kullanılan etkili yorum tekniklerini karakterize eden konstrüktivist çıkışa Spinoza'da da rastlanır.

[32] Bu konuyla ilgili olarak A. Matheron'un *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris, 1969) adlı çalışması, hem Spinoza ile Yahudi geleneği arasındaki ilişkisinin çözümlenmesi hem de Spinoza düşüncesinin, özellikle de *TTP*'nin tarihsel-kurucu geçişlerinin tespiti açısından temel kaynaktır. Bu çalışmaya ilerde daha ayrıntılı bir biçimde değinme fırsatımız olacak.

ne kadar gerçeklik aitse, o şey, var olmak için o kadar çok güce kendinde sahiptir" [IÖ11n]). Diğer yandansa ontolojik ilke varlığın dışına taşmak ve onun kusursuzluğunu dünya üzerinden, fakat olumlu, kudretli ve yapıcı bir şekilde aşmak demektir: "Zorunlu varoluşa sahip olan hiçbir şey kusurluluğu kendinde barındıramaz, zorunlu varoluşu barındıran her şey salt kusursuzluğu ifade etmelidir. Ayrıca bir Varlığın kendi yeterliliği ve gücüyle var olması ancak kusursuzluğunun sonucu olabileceğinden bundan şu çıkar ki, eğer kendi doğasıyla var olmak için bütün kusursuzlukları ifade etmeyen bir Varlık varsayacaksak, aynı zamanda kendinde bütün kusursuzlukları taşıyan bir Varlığın var olduğunu da varsaymak zorundayız. Çünkü eğer daha az güçle donanmış bir Varlık kendi yeterliliğiyle var oluyorsa, daha fazla güçle donanmış bir varlık çok daha fazla var olacaktır" (35. mektup). Burada asıl önemli olan şey varlığın kusursuzluğu sürecinin yukarı doğru, tikel varlıklardan yukarı doğru giderken izlediği yöndür: Bu yön, Yeni Platoncu varlığın alçalması imgesinin, yoksunluk söyleminin açık bir şekilde sorgulanışı demektir. Demek ki bu, çoklu evrenin gücüdür: Bu nedenle de onu mutlaklığa doğru çekmenin mantıksal zorunluluğudur –dolayım yoluyla, mistik bir diyalektik yoluyla değil, yeniden konumlandırmayla, açık bir zemin yaratmayla, başka bir düzeye sıçramayla ya da aynı şey olan düzeylerin olumsuzlanmasıyla. Öte yandan Spinoza bunu paradoksal, nerdeyse saçma bir biçimde ifade eder:

> Bundan şu çıkar ki, sadece tek bir Varlık, yani kendi kuvvetiyle var olan Tanrı var olabilir. Çünkü eğer, örneğin uzamın varoluş içerdiğini, böylelikle de bengi ve sınırsız olduğunu varsayarsak, onun hiçbir kusurluluk barındırmadan tamamen kusursuzluğu taşıdığını da aynı şekilde varsaymamız zorunludur: Ve böylece Tanrı sadece belli bir bakımdan değil, özünde tümüyle sınırsız ve kadir-i mutlak bir Varlık olduğundan, Uzam Tanrı'ya ait olacak ya da Tanrı'nın doğasını ifade eden bir şey olacaktır. Ve (keyfi bir örneklemeyle) Uzam denilen şeyin, böyle bir doğaya sahip olarak konumlandırmak isteyeceğimiz her şeyde olduğu öne sürülmelidir. (36. mektup)

Demek ki mutlak, sistemin serimlenme çerçevesinin tersine çevrilişini üstü kapalı bir biçimde isteyen bir biçim içersinde çoktan ifade edilmiştir: Gücün mutlak yüzeyi bunun yeni bir metafizik senaryoda sunulmasını ister. Ve yöntem de bu yeni koşula izin verir: "Açık ve seçik olarak biçimlendirdiğimiz kavramların hepsi, sadece kendi doğamıza ve onun belli ve sabit yasalarına, yani mutlak gücümüze dayanır" –"aralıksız düşünce ve en kararlı zihin ve niyet tarafından", varlığın yeniden temellükünün koşulu olarak etik yaşam tarafından arıtılan bir güç (37. mektup).[33]

Ne var ki buradaki meditatif düşünce, niyet ve kararlılık, Spinoza'ya, yorumbilgisel yöntemin ontolojik yığını ile varlığın metafizik tanımı arasındaki karşıtlığı düzeltmeye müsaade edecek yeterlilikte değildir. Bu sebepten dolayı *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yöntembilimi, açık bir şekilde araştırmanın en yüksek noktasıdır. Bu noktadan itibaren araştırma iki eğilim arasında gidip gelerek denge bulur: Bir tarafta fenomonolojik bir araştırma varlık kavramını zenginleştirirken, diğer tarafta da ontolojik tanımın düzeyleri, istikrarsız bir şekilde, kendisine ait yapıcı gücün bütününü henüz yeniden toparlayamamış bir yüzeyler düzeyinde düzenlemektedir.

İnceleme'ye geri dönelim. Buradaki tarihsel sürecin pozitifliğini ayırt etmek için vahiysel imgelemin yapısına girmek ne demektir? Bu aklın özgürleşmesini yüceltmek demek olduğu kadar gerçek özgürleşmenin kurucu koşullarını tespit etmek anlamına da gelir. Zaten V. ve VI. bölümlerde, peygamberî vahyin felsefi eleştirisinin en üst noktasında, bu sorun çok açık bir biçimde ortaya konmuştur: Aklın tarihsel gelişiminin gerçek ve olumlu işlevi, varoluşsal imgelem denizinden farklılaşmaya yarayan öğe, kolektifliğin kuruluşudur. "Toplum, insanların yalnızca düşmanlarından uzakta güven içinde yaşamasını değil, aynı zamanda en az çabayla refaha ulaşmasını da sağlar. O bu amaçlara ulaşmada çok yararlı ve tamamen zorunlu bir şeydir" (V. bölüm, s. 73). Öyleyse vahyin işlevi toplumu inşa etmek ve örgütlemektir.

> İmdi, eğer insanlar doğa tarafından yalnızca gerçek aklın gösterdiklerini arzulayacak bir biçimde kurulmuş ol-

[33] Bu mektup Bouwmeester'a yazılmış ve 10 Haziran 1666 tarihinde Voorburg'tan yollanmıştır.

> salardı, elbette toplumun yasalara hiç ihtiyacı olmazdı. Gerçek ahlaki öğretileri telkin etmek yeterli olacak ve insanlar serbestçe, hiçbir çekince yaşamadan, kendilerinin gerçek çıkarlarına uygun olarak davranacaklardı. Fakat insan doğası başka bir şekilde oluşturulmuştur. Aslında herkes kendi çıkarını gözetmektedir fakat insanların birçoğunun caziplik ve yararlık fikirleri onların (geleceği ya da başka hiçbir şeyi hesaba katmayan) tensel güdüleri ve duyguları tarafından yönlendirildiğinden, bunu gerçek aklın emirleriyle uyum içersinde yapmaz. Öyleyse hiçbir toplum, bir devlet [*imperium*], bir kuvvet ve de insanların iştahlarını ve ölçüsüz itkilerini engelleyecek yasalar olmadan var olamaz (V. bölüm, s. 73-74).

Bununla birlikte vahyin işlevi gerekçelendirilmiş bir birliğe olanak sağlamak, daha doğrusu, "ılımlı devlet"i gerekçelendirmektir: başka bir ifadeyle, birliğin yaşamsal önemini ve komuta zorunluluğunu etkili bir yoldan dile getirme yetisine sahip bir iktidar (V. bölüm, s. 74). Bu ilişkinin dengesi ve ölçülülüğü temel arz etmekte ve iktidar önermesinin koşullarını oluşturmaktadır. Sonuçta kolektifliğin tanımında Spinoza'yı asıl ilgilendiren şey, her şeyin ötesinde, konsensüs öğesidir. Bu ifade sözleşmeci geleneğin habercisi midir? Belki de.

Yorumbilgisel çözümlemenin, aklın gelişim normlarını, varlığın eklemlenmeleri içinde ortaya koymasından sonra (gerçek özgürleşmenin koşulları olarak) toplumculluğun koşulları daha da olgunlaşabilir. Tarihsel olarak imgelem gölgelerinin dağılması gibi bunlar da imgelemi, pozitifliği içinde açığa çıkarırlar. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XI. ve XV. bölümleri, daha sonraki bölümlerde bir olanak olarak sunulan imgelemin pozitifliğinin bir tasarımını sunar. Yorumbilgisinin şekillendirdiği ontolojik görev burada kararlı bir biçimde kurucu kuvvete, kurtuluşun kolektif koşullarının yapıcı ufkuna dönüştürülmüştür. Bu, artan bir yoğunluğa sahip aşırı derecede güçlü bir süreçtir -kurucu bir süreçtir. Bu fonksiyonu özellikle vurgulamalıyız, çünkü yorumcular genellikle *constitutio* teriminin ontolojik önemini köreltip, onu yapıcı ve yapısal bir etkinlik olmaktan çıkararak bir "mizaca",

beşeri bir davranışa indirgemektedirler.[34] (Bütün panteist okumalarda açıkça görülebileceği gibi, varlığın kipsel ufuktaki etkin üstbelirlenimini ilkesel olarak olumsuzlayan) bu indirgeme, Spinozacı sistemin özellikle de şu an bulunduğumuz noktasında sürdürülemeyecek bir şeydir. Yani XI.-XV. bölümler arasında konumlandırabileceğimiz ve itaatin kurucu olumluluğunu kuran bu geçiş, bu yorumlara karşı çıkma imkânını sağlar. İtaat, geçiş noktasıdır; din ve toplumu bağlayan hudut taşıdır. Spinoza, normatif yükümlülüğün biçimini oluşturmak için yükümlülük temasına konsensüs çözümlemesi üzerinden yaklaşır. "Ilımlı devlet"in ilk ve yavan tanımı çoktan bu yola yönelmiştir: "İnsan doğası mutlak baskıya teslim olmak istemez. Seneca'nın dediği gibi, şiddet yanlısı bir devlet asla uzun süre ayakta kalmaz; ılımlı olansa varlığını sürdürür" (V. bölüm, s. 74). Şimdi, dini imgelemin asıl olumlu işlevi, farklı tarihsel gelişim düzeylerinde itaati yaymaktır. Apostol öğretileriyle birlikte dinin işlevi daha önce peygamber öğretilerinde olduğundan daha üst bir seviyeye taşınmıştır: İlk önce ulusal dindarlık, sonra evrensel din. Hıristiyanlıkla birlikte gelen dini bilincin içselleştirilişi, politik itaat tanımını evrenselleştirir. Bu noktada inanç politik itaatin apriori bir biçimi, yükümlülüğün içsel bir öğesi olarak sunulur. Öyleyse tikel bir yükümlülük yoktur, genel bir yükümlülük, bir siyaset biçimi, konsensüsün kurucu öğesi vardır. İmgelem ideolojik ve de yapısal olan kolektif bir boyut oluşturmaya başlar: itaatin meşrulaştırılışı olarak evrensel din; toplumun, kolektifliğin etkililiği olarak itaat.

Kolektifliğin kuruluşu sorunu bu bölümlerde giderek daha açık bir hale gelir. Bunu çözme çabası da bir o kadar alevlenir. Toplumsal örgütlenmeyi aklın gelişiminin tarihsel etkileri olarak meşrulaştıran iki öğe unutulmamalı: dinin içeriğinin evrenselleştirilişi ve dini imgelemin kurucu işlevinin giderek daha net bir biçimde açıklanışı. Öncelikle dinin içeriğine bakalım. Apostol öğretilerine uygulanan yorumbilgisel çözümleme, dinin içeriğinin çok basit bazı ilkelere, her şeyden önce de tek bir öncel ilkeye indirgenmesine yol açar. "Tanrısal yasanın bu anlamda hiç bozulmadan bize ulaştığı tartışma götürmez bir id-

[34] Mesela Gueroult'nun *constitutio* terimine getirdiği yorum böyledir: *L'âme*, s. 196, 572. Matheron bu tür yorumlara şiddetle karşı çıkar.

diadır. Kutsal Kitap'tan en küçük bir zorluk veya muğlaklık olmadan en yüksek öğretiyi öğreniriz: Tanrı'yı her şeyin üstünde sev, komşunu kendin gibi sev" (XII, s. 165). Fakat bu indirgemeci işlem dini bilincin güçsüzleşmesi demek değildir; bu sadece imgelemi farklılaştırma ve onun üretken hareketlerini belirleme edimidir. Bu, deist bir kodun temeli, doğal ışıktan gelen ("çok nadir" ve "çok yalın") bir olumlamalar serisidir.[35] Bununla dini imgelemin bu eyleminin tarihsel ve kurumsal hangi sonuçları tarif edilmektedir? Toplumculluğun, kolektifliğin –yani yaşamın ve beşeri yeniden üretimin- apriori koşulu olarak itaatin belirlenmesinden başka bir şeyi değil. Vahiy doğaüstü şeylerden bahseder ve Tanrı, imgelem ve sanıya uyarlanır! Bu çok da şaşırtıcı değildir çünkü peygamberler ve Havariler, "Kutsal Kitap'ın amacı insanları öğrenmiş kılmak değil, itaat etmelerini sağlamak olduğundan, Kutsal Kitap sıradan insanların anlayışına uyarlanır..." gibi ifadeler kullanırlar (III. bölüm, s. 172). Deist bir kodun savunusu, dinin politik işlevinin tespitiyle sıkı sıkıya eklemlenmiştir: İmgelem, birlik üzerinde komutanın meşrulaştırılışı olarak itaati (teolojik bir motivasyonla) ortaya koyarak, toplumculluğun temellerini kurar. Öyleyse "iman" sözcüğünden "var olmadıklarında Tanrı'ya itaat etmenin olanaksız olacağı ve sırf Tanrı'ya itaat etme gerçeğinin gerektirdiği, Tanrı hakkındaki inançlarımız" anlaşılmalıdır (XIV. bölüm, s. 175). "Bundan şu çıkar ki, inanç, dogmaların doğru olmalarını değil, dindar olmalarını, yani ruhu itaat etmeye yönlendirmelerini gerektirir" (XIV. bölüm, s. 176). "İnsanların sahip olduğu iman, doğruluğuna göre değil, itaat ya da dik başlılık üretip üretmediğine göre, dindar ya da dindar olmayan diye yargılanmalıdır" (XIV. bölüm, s. 176). "Bu öğreti, insanlar barış ve uyum içinde yaşasınlar diye, bir cumhuriyet için ne kadar da hayırlı ve zorunludur; böylelikle kargaşa ve kötülüğün ne çok ve ne büyük nedenleri yok edilmiş olur; bunu herkesin kendi yargısına bırakıyorum!" (XIV. bölüm, s. 179).

Buraya kadar takip ettiğimiz hareket, bu şekilde dile getirilmiş ilkeler serisidir: ilkin ulusal dinden yaygın ve evrensel dine; sonra evrensel dinin derinleştirilmesi ve içeriğinin açıklanması: itaat; bunu takiben itaat kategorisinin mantıksal genleşmesini gösteren

[35] Bkz. XIII. bölüm, s. 168 ve özellikle XIV. bölüm s. 177-78.

deist bir kod; son olarak itaatin, normatif yükümlülük kavramının temeli olarak gösterildiği oranda, dinin felsefeden, imanın akıldan ayrılması ve aklın özgürleştirici değerinin bir belirlenimi.[36] Bu geçişlerin izlediği modeli düşündüğümüzde ve bunları salt aklın temelinde yeniden inşa ettiğimizde, dinin, imgelem olarak bir taslağını çıkarabiliriz. Bunun düzenlenişi ise şöyledir: İlk önce, batıl itikat haline gelen negatif imgelemin, itaat haline gelen pozitif imgelemden farklılaştırılması gelir. Sonra itaat, imgelemin pozitif biçimi olarak sunulur çünkü onun içeriği barıştır; itaat insanlar arasında bir sözleşme-konsensüs oluşturma olanağıdır. Daha sonra barış, sivil birliğin temeli olarak sunulur ve insan yaşamının daha üstün bir iyisini temsil eder. Nihayet bu değerlerin yerine başka bir şeyin geçmesinin, bu değerlerden herhangi bir kopmanın, ancak daha üstün bir temelde, akıl tarafından belirlenen bir temelde verilebileceği iddiasına ulaşırız. O halde burada, tam da aydınlanmaya yönelmiş kuramsal bir gelişmeye şahit olmaktayız. Akıl, imgelemi, onun taşıdığı doğruluğu özgürleştirerek bir uçtan diğerine kat ederken, aynı zamanda imgelem de var olanın pozitifliğini, dolayısıyla aklın kendisinin pozitifliğini inşa eder. Bu noktada diğer etmenler de göz önünde bulundurulabilir: Kat edilen fenomonolojik ufuk içindeki ilişki, tarif edilen kurucu işlev ve de ortaya serilen doğruluk içeriği hâlâ büyük ölçüde sorunsaldır. (Barış ve toplumculluğun kurucusu) olumlu imgelemin (savaşın ve güvensizliğin nedeni olan) olumsuz imgelemden ayrılmasıyla ilişki sona erdirilir.[37] Fakat bu ayrım dikeydir ve rasyonel varlığın önceliği fikrini yeniden ileri sürer. "Kutsal Kitap'ın akla, aklın da Kutsal Kitap'a uydurulamayacağı sonucunu kesin olarak çıkarabiliriz" (XV. bölüm, s. 185). Fakat bu, buradaki

[36] IV. bölüm imanın felsefeden farklılaştırılmasına ayrılmıştır. Teolojinin felsefeden ayrımı ve bunun sonucu olarak gelen akıl özgürlüğü, Strauss'un *TTP* okumasının temel taşını oluşturur. Strauss'un yaklaşımı oldukça önemli ve keskindir; soyut bir aklın özgürlüğünün yüceltimi olmakla kalmayıp bunu bir kuruluş aracı, özellikle de siyasetin, reformun bir aracı olarak, bilinen siyasetin kuruluşunun bir aracı olarak görür. Strauss okumasının bir özeti için bkz. Altwicker, *Texte*, özellikle s. 330, 333, 359-61.

[37] XV. bölüm, s. 173-74. Giancotti Boscherini'nin bu sayfalardaki notlarına bakınız. Bu notlar batıl itikat konusu etrafında başka konuları da (Hollanda'daki dini durum, deist savlar, bunları harekete geçiren ve meşrulaştıran pasifist ruh) ele aldıklarından önem teşkil eder.

ayrımın aklın imana göre taşıdığı üstünlüğün olumlanması olduğu gerçeğinin önemini azaltmaz. Hatta akıl imgelemin fenomonolojik yapısını bir uçtan diğerine kat etse bile, bu durum böyledir. Aslında aklın tarihsel yorumbilgisi en güçlü sınırını bulmuştur. Bu sınır tam olarak nereden gelir? Bir kez daha, varoluş yüzeyinde ustalıkla birleştirilmemiş bir varlık kavramlaştırmasından ve dolayısıyla bir bütün olarak projenin gelişiminde hâlâ mevcut olan ikici artıkların ısrarından.

Belli bir süreci izliyorduk ve şu an bir orta noktaya varmış bulunmaktayız. Spinozacı sistemdeki bu kesinti içersinde yeni ontolojik düzenlemenin temel *palier*'lerini[38] tanımlama yönünde güçlü bir eğilim vardır. Bunlar yeni bir yapının dayanak noktalarıdır: panteizmin esrarengiz ikiciliklerinin bütün bir eşdeğerlilik düzeyinde düzleştirildiği tümüyle tek anlamlı ontolojik bir ufuk; varlığı sürekli olarak dönüştüren ve onu maddi olarak işleten kurucu bir dinamik; ontolojik praksisin kolektif ve toplumsal boyutu. Aklın yorumbilgisi, acil çözüm ihtiyacını -kriz ve *Etik*'in ilk aşamasının ontolojik yönden sorunsal gelişimleri tarafından araştırma gündemine çoktan sokulmuş bir ihtiyaç- doğrulayarak bizi bu alanda daha ileri gitmeye zorlar. Fakat varlığın filolojisi bu hedefe ulaşmada başarılı olamamıştır; yani stratejik hedef, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin filolojik kısmı tarafından gerçekleştirilemez. İkiciliğin izleri ve bıktırıcı bir sorunsal nitelik hâlâ mevcuttur. İmanın, toplumculluğun apriori koşullarına indirgenmesi sorunu çözmez. Peygamberî vahiy karşısında bu kadar güçlü olan fenomonolojik yaklaşım, araştırmanın bütününü yönlendiremez. İnanıyorum ki bu bölümlerde Spinoza söyleminin kriz noktasının, taktiklerin yerini stratejik bir projenin aldığı noktanın ayrımına varabileceğiz. Ve burası tam da, doğal hakkı tipik bir şekilde barındıran evrenselci bakış açısının ortaya atıldığı yerdir -apostol öğretilerinin, etkilerini tarihsel boyutta tamamen somutlayamadıkları (bu da demektir ki Yahudi peygamberciliği daha radikaldi!), daha ziyade bu etkileri evrensel önem alanında topladıkları yerdir. Hıristiyan ve apostol öğretileri, doğal ışığın içerikleri, çok basit evrensel ilkeler serisi, deist bir kodun temelleridir. Şu an, doğal hak öğretisi kurucu proje önünde bir engel teşkil eder. Spinoza bu en-

[38] Fr. Geçici denge, duraklama (ç.n.)

geli, imanı itaatin üretimi ve itaati de toplumsallığın üretimi olarak gördüğü zaman fark etmiş gibi gözükmektedir. Fakat bu en iyi ihtimalle, doğal hak öğretisinin mantıksal gücünü, ilkesinin önceliğini ortadan kaldırmadan biçimsel ve transandantal bir güce indirger. İmgelemin pozitifliği, doğal hakkın aklı karşısında tökezler. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin şimdiye kadarki etkileyici sonuçlarını göz önüne aldığımızda, bu taktiksel engeli kolaylıkla gerekçelendirebiliriz. Fakat bir engel, bu noktadan itibaren, sistemdeki kesinti tanımımız ışığında yeniden ele alacağımız açık bir sorun hâlâ vardır.

Biraz geriye dönerek göz önünde bulunduracağımız son bir nokta. Yapıcı dinamikleri kavramaya açık bir biçimde yönelmiş olan bir araştırmanın seyrinde, doğal hakta beliren bu taktiksel geri çekilmenin ayrımına varışımız, bizi *Etik*'teki mantıksal tümel (evrensel) kavramına geri götürecektir. Şimdi, 3. bölümü incelerken gördüğümüz gibi, *Etik*'teki tümel karşıtı ve her türlü transandantal mantık biçim karşıtı polemik oldukça güçlüdür. Bilgi, gecikmeksizin, somutun, ontolojik olarak belirli olanın sezgisi noktasına doğru ilerlemiştir: Mantıksal iletişim, tümelle bir ilişkisi olmayan, cisimlerin ortak özelliklerinin adcı tanımlarına ait genellemelerden ibaret "ortak nosyonlar" üzerine kuruludur. Spinoza'nın ortak nosyonlar öğretisinde geliştirdiği şey, Platonculuk ve her türlü gerçekçi tümel kavramı karşıtı pozitif bir rasyonalizmdir.[39] Birçok yorumcu Spinoza düşüncesindeki bu adcı kavramın etkisinin, gerçek bir tersine çeviriş temelinin, Spinoza düşüncesinin maddeci dinamizminin pozitifliğini kavramaya dair bu mantıksal olanağın devasa önemini vurgulamışlardır.[40] Öyleyse, *Etik*'teki bu bakış açısı sayesinde (hatta büyük olasılıkla sadece bu bakış açısı sayesinde) Spinoza düşüncesi, yapıcı temanın geliştirilmesi fırsatı için uygun hale getirilir. Bu konuda diğer birçok öğe, özellikle ve öncelikle de seçkin varlık kavramı buna karşı koyar. Fakat kritik tümel kavramlaştırması buna karşı koymamıştı. Öyleyse karşımıza *Teolojik-Politik İnceleme*'nin, en azından şimdiye kadar incelediğimiz bölümün paradoksu çıktı:

[39] Gueroult'nun "ortak nosyonlar" üzerine muhteşem bir yorumu vardır: *Spinoza: L'âme*, s. 324 vd.

[40] Bunlar, ortak nosyonların metafizik işlevini gösterirken G. Deleuze'ün kullandığı terimlerdir: *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, 1968), s. 252-67.

zahmetli bir kurucu kazı çalışmasının ortasında araştırmanın önü kesilmiş ve taktik olarak geriye döndürülmüştür, tam da her şeyin ilerlemeye meylettiği bir noktada. *Teolojik-Politik İnceleme* "ortak nosyonlar"ı bilmez, bunların yerine tümelleri kullanır. Doğal hak öğretisi, doğal ışık kuramı ve deizm kuramı kısa bir süre için görünürler ve bu durum, önceden kesin bir şekilde terk edilen sorunsalın (tümeller sorunsalı), Spinoza'nın çalışmasına tekrar girmesi için yeterlidir. Burada araştırmanın önüne bir engel çıkar; kendi çelişkisi! Fakat bir sonraki altbölümde ele alacağımız XVI-XX. bölümlerle birlikte, çözümleme, tam da bu sınırlara karşı hemen derinleştirilir. Yakında göreceğiz. Fakat her koşulda doğal hakka belli bir bağlılık da (paradoksal bir biçimde ve nerdeyse salt parantez içinde diyebileceğimiz bir şekilde) etkin hale getirilmiştir: Bu bağlılık, daha sonraki yüzyılların politik düşüncesinin gözdesi olacak, özellikle de Spinozizmin çeşitli serüvenleri için temel sağlayacaktır. Bu tespit en azından, imanın irrasyonelliği ile doğal tümelin rasyonel kesinliğini birleştiren Spinozizm biçimi için geçerlidir. Bu biçim oldukça yaygındır ve bunun en basmakalıp örneklerini Bayle ile on yedinci yüzyıl Alman yazarları temsil eder.[41] Rousseaucu Spinozizm sentezi daha sonra gelecek fakat o da, Spinozacı yorumbilgisinde barındığına inanılan bu paradoksu varsayacaktır. Buna karşılık Spinoza, taktiksel bir geri çekilme, projenin ana çizgisinden bir anlığına ayrılma dışında, doğal hak öğretisiyle pek de ilgilenmeyecektir -ayrıca böyle bir bağlılık, her koşulda, hem Spinoza düşüncesinin sonraki gelişimiyle hem de *Etik*'in ilk aşamasıyla çelişkili olurdu. Hayır. Spinoza, bir ara kazaen girmiş olsa bile, doğal hak geleneğine ait değildir.

---

[41] Bu konuyla ilgili olarak özellikle Kolakowski'nin geç on yedinci yüzyıldaki dini akımları incelediği çalışmasına bakınız: *Chretiens sans église*. Kolakowski aynı zamanda Bayle'ın ortaya attığı sorunu da ayrıntılı bir biçimde ele alır fakat bizim benimsediğimiz perspektif açısından Bredenburg'un düşüncesi daha önemlidir (s. 250-80). Bayle'i buradaki bağlama oturtmak için E. Pillon'un eski fakat hâlâ yararlı makalesinin ("La Critique de Bayle du panthéisme spinoziste," *Année philosophique*, 9, [1899], s. 85-143) yanı sıra, E. Labrousse'un (*Pierre Bayle* [Lahey, 1963, 1964]) ve W. Rex'in (*Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy* [Hagne, 1965]) çalışmalarına bakılabilir.

Savaş Ufku

Bu bölümü "Doğal Hakkın Ötesinde" ya da "Doğal Hak 'Arazi'nın Ötesinde" diye de adlandırabilirdik. XVI. bölümü açar açmaz bu değişikliği fark ederiz. "Şimdiye kadar felsefeyi teolojiden ayırmayı ve bunun sonucunda gelişen felsefe yapma özgürlüğünü göstermeyi amaçlamıştık. Şimdiyse bu düşünce ve ifade özgürlüğünün en iyi cumhuriyet içinde ne oranda yayılacağını ele alma zamanıdır. Bu soruyu gereğince ele almak için cumhuriyetin temelini incelemeliyiz; fakat her şeyden önce de, şu an için din ya da cumhuriyetle ilgilenmeden, bireyin doğal hakkı üzerinde durmalıyız" (s. 189). Rasyonalist ya da idealist doğal hak kavramının (önceki bölümlerde kısa bir süre için görünen kavram) ilineksel niteliği hemen açık hale gelir. "Doğa hakkı ve kanunu ile, her bir bireysel şeyin doğasına ait olan kuralları, aracılığıyla o şeyi doğal bir şekilde var olmaya ve belli bir tarzda eylemeye belirlenmiş olarak algıladığımız kuralları kastediyorum" (XVI. bölüm, s. 189). Bu kavram rasyonalist olsa bile, aynı zamanda natüralist ve materyalist bir yöne doğru meyletmektedir de.

> Örneğin balıklar yüzmeye, büyük balığın küçük balığı yemesine doğal olarak belirlenmişlerdir; öyleyse balık suyu kaplar ve üstün doğal hak gereği büyük küçüğü yer. Zira doğa, mutlak olarak alındığında, iktidarı dahilindeki her şeyi yapma üstün gücüne sahiptir; diğer bir ifadeyle doğanın hakkı, gücüyle eşuzamlıdır. Doğa gücü, her şeyi yapma üstün hakkına sahip olan Tanrı'nın gücüdür. Fakat bir bütün olarak doğanın evrensel gücü, bütün bireysel şeylerin güçlerinin toplamından ibaret olduğundan, bundan şu çıkar ki her bir bireysel şey yapabileceği her şeyi yapma üstün hakkına sahiptir; başka türlü söylersek, bireysel şeyin sahip olduğu hak, belirli gücünün sınırlarına kadar genişler. Ve de doğanın üstün yasası her şeyin, başka bir şeyi değil sadece kendini dikkate alarak, kendini koruma çabası olduğundan, her şey bunu yapma, yani (daha önce söylediğim gibi) var olma ve kendi doğal belirlenimlerine göre eyleme üstün hakkına sahiptir. Burada insanlar ve diğer bireysel şeyler ya da akla sahip olan insanlar ve akla yabancı olanlar

> ya da aptallar, deliler ve akıllılar arasında bir ayrım gözetmiyoruz. Bir şey kendi doğasının yasaları gereğince ne yaparsa, doğa tarafından belirlenmiş olarak eylediği ve başka türlü eyleyemediği sürece, bu üstün hakka göre yapmış olur. (XVI. bölüm, s. 189-90)

Tamah ve kuvvet, bireysel doğal hakkı kurar. Kendimize şunu sormanın hâlâ bir anlamı var: Bu bir doğal hak öğretisi midir? Grotius'tan Hobbes'a,[42] bu temelde rastladığımız birçok farklı yazardan analojiler ve doğrudan etki örnekleri verildiğinde, bunun kötümser bir doğal hak uyarlaması olduğu iddia edilebilir. Benim açımdan ise bu böyle değildir. Aslında Spinoza'nın özgün formülasyonu, doğal hak felsefelerinin temel karakteristiği olarak görülen şeyden kaçınmakta ve bunu reddetmektedir: mutlak bir bireysel temel kavramı ve mutlak bir sözleşmeci geçiş kavramı. Ve bu mutlak temellere karşı Spinoza düşüncesi bir toplum fiziği önerir: diğer bir deyişle, karakteristik olarak mutlakta asla kapanmayan fakat ontolojik yerinden etmelerle ilerleyen bir bireysel baskılar mekaniği ve bir birliksel ilişkiler dinamiği. Spinoza'nın çeşitli doğal ışık kuramları arasındaki konumunu belirlemenin zorluğu, ki bu felsefi tarihyazımının çok iyi bildiği bir sorundur, tek bir olguyla açıklanabilir: Spinoza'nın toplumsal, hukuksal ve politik düşüncesi, doğal hak öğretisine bağlı değildir. Doğal hak düşüncesi, temelinde bir tutkular analitiği iken Spinoza düşüncesi bir tutkular fenomonoloji-

---

[42] Giancotti Boscherini'nin bu nokta üzerine çok haklı değerlendirmeleri mevcuttur: özellikle s. 393-95. Ayrıca diğer çalışmalara da bakılabilir. Spinoza'nın politik düşüncesiyle ilgilenen İtalyan yazarlar onun politik-hukuksal düşüncesiyle doğal hak ekolleri arasındaki ilişki üzerine özel bir önem atfederler. Bu konuda özellikle iki temel metne bakılabilir: A. Ravà, *Studi su Spinoza e Fichte* (Milano, 1958) ve G. Solari, *Studi storici di filosofia del diritto* (Torino ,1949). Bu iki çalışmada da olası etkilere dair yapılan çözümlemelerin, Spinoza'nın kendine has teorik gelişimini tümüyle yok sayma boyutuna vardırılmadığının da farkında olmalıyız. Fakat Spinoza düşüncesinin kökenlerinin izinin sürülmesine eşlik eden öğeler demetinin, Spinoza düşüncesinin spesifikliğinin tanımlanmasıyla ilgili büyük bir belirsizliğe yol açtığı da ortadadır. Bu iki ustanın İtalyan tarihi-felsefi geleneğinde sürdürdüğü okumanın sonrasında, bu tür okumalardaki muğlaklıkların bir örneği olarak bu ekolün belki de son ürünü olan çalışmaya bakılabilir: C. Pacchiani, *Spinoza tra teologia e politica* (Padua, 1979): geniş kaynakçası ve yerinde okumasına rağmen, Spinoza'nın devrimci düşüncesinin tam tespitine asla ulaşamayan bir çalışma.

sidir. Doğal hak düşüncesi, sözleşme ve mutlakıyetçilik kuramlarında diyalektik bir baskı tarafından harekete geçirilirken, Spinoza düşüncesinde kurucu bir sorunsala açıktır.

Spinozacı düşünce ve doğal hak öğretileri arasındaki bu ilkesel farklılığın ortaya konuşu, (biraz önce gördüğümüz) bireysel doğal hak tanımında değil, asıl olarak sözleşme üzerine olan bir sonraki pasajda açık bir hale gelir.

> Karşılıklı yardım ya da aklın desteği olmaksızın insanların sefil bir şekilde yaşadığını düşündüğümüzde... insanların olanaklı olduğu ölçüde güvencede ve iyi yaşamak için zorunlu olarak bir araya gelmelerinin gerektiğini göreceğiz, böylece her birine doğal olarak ait olan hakka kolektif bir biçimde sahip olacaklar ve artık yaşamları sadece bir tanesinin kuvveti ve arzusu tarafından değil, tümünün gücü ve istenci tarafından belirlenecektir. Eğer tek rehberleri iştahları olursa bunu başaramayacaklardır (çünkü iştahın yasaları gereği her biri ayrı bir yöne dağılır); öyleyse, başkalarına zarar veren her türlü iştahı engellemek için, başkalarına yaşamak istemeyecekleri şeyleri yapmaktan kaçınmak için ve komşularının hakkını kendi hakları gibi savunmak için, kesinlikle her şeyde sadece (kimsenin deli damgasını yememek için açıkça reddetmeye cesaret edemeyeceği) aklın rehberliği altında olmayı buyurmalılar ve kararlaştırmalılardır. Şimdi ise böyle bir anlaşmanın nasıl uzun ömürlü olabileceğini araştırmalıyız. (XVI. bölüm, s. 191)

İlk bakışta aklın düzenlediği ortak fayda anlaşmayı, yani antagonist doğa durumundan sözleşmenin kurduğu bu yapay ve barışçıl duruma geçişi belirler gibi görünür. Fakat sözleşmeyle kurulan bu devlet gerçekten de yapay ve kurmaca mıdır? Eğer öyleyse, tam da doğal hak öğretisinin ortasına düşmüşüz demektir. Fakat durum böyle olmadığından, çok açık bir biçimde doğal hak çerçevesinin dışında bulunmaktayız. Aslında bireysellikten topluluğa geçiş, bir güç nakli ya da haklardan feragat etme yoluyla değil, imgelemin hiçbir mantıksal kesintiyi tanımayan kurucu süreci yoluyla gerçekleşir. Devlet, sözleşmeci bir temelde tanımlansa bile, bir kurgu değildir;

doğal bir belirlenim, ikinci bir doğadır, bireysel tutkuların mutabık dinamiklerince kurulmuş ve diğer temel gücün edimi tarafından bu amaca yönlendirilmiştir. Diğer temel güç: Akıl. Bu, gücün yerinden çıkışıdır. Bu figür fenomonoloji hattında, imgelem ve akıl arasındaki kesişimde çözülür; böylelikle de kötümser bireycilikten, sözleşmeci diyalektikçilikten ve Hobbes'un (yakında doğrudan polemik nesnesi olacak olan) mutlakıyetçi organikçiliğinden kaçınmış olur.[43]

Spinoza'nın aslında doğal hak öğretisine ait olmayan bir şeyi tarif etmek için doğal hak terminolojisini kullanmasının bizi yoldan çıkarmamasına dikkat ederek okumamıza devam edelim: aynı zamanda, keskin bir metafizik kavrayışı ve doğal hak geleneğiyle çelişik bir anlamlamayı benimseyen ve aslında, kurucu gerilimi tespit edecek kadar ileri giden bir terminoloji.

> Her şeyin doğal hakkının, ancak o şeyin kendi gücüyle [*potentia*] sınırlanabileceğini gösterdiğimizden, birisi bu gücü isteyerek ya da baskı altında bir başkasına devrettiğinde, aynı zamanda kendi hakkından da feragat etmiş olur; ve ayrıca her şeyin üzerindeki üstün hak, herkesi baskı altında tutmaya, evrensel olarak korkulan üstün ceza tehdidiyle herkesi sınırlandırmaya yönelik üstün iktidara [*potestas*] sahip olana aittir. Elbette o bu hakkı her istediğini yapabilme gücünü koruduğu sürece muhafaza edecektir; aksi halde koyduğu kural güvenilmez olacak ve ondan güçlü olan bir kimse gönülsüzce ona itaat etmek zorunda olmayacaktır. Bu yolla bir toplum hiçbir doğal hak ihlali olmadan biçimlenebilir ve sözleşme her zaman samimiyetle muhafaza edilebilir, yani eğer her kişi kendi gücünün tamamını topluma devrederse, toplum böylece her şeyi yapma üstün doğal hakkına sahip olacaktır; yani bu üstün bir devlet olacaktır ve herkes, üstün cezalandırmanın acısına tabi olarak itaat etmeye mecbur kalacaktır. Bu tarz bir toplum, yapabileceği her şeyi yapma üstün hakkına sahip olan, bütün insanların evrensel birliği olarak tanımlanabilecek bir Demokrasi

[43] Bkz. XVI. bölüm, s. 263n. Spinoza'nın genel olarak Hobbes'un politik düşüncesiyle karşıtlığı üzerine ise 50. mektuba bakınız.

> olarak adlandırılır. Üstün iktidar hiçbir yasayla sınırlandırılmaz fakat herkes, kendini koruma gücünün tamamını, diğer bir ifadeyle haklarının tamamını devrettiği zaman, zımnen ya da açıkça, bu şekilde hareket etme yönünde bir sözleşme yapmış olması gerektiğinden, her şeyde ona itaat etmek zorundadır. (XVI. bölüm, s. 193)

İlk terminolojik paradoks: mutlak iktidar = demokrasi. Fakat bu ancak tek bir anlama gelebilir: geçiş (eğer taklit bir yolla değilse), hakların devrini değil ancak güçlerin yer değiştirmesini harekete geçirmiştir. Bu ise antagonizmaların yıkılması değil, daha karmaşık bir şekilde düzenlenmesidir. İktidarın uygulanışı ve konsensüs ifadesi arasındaki ilişki bir iktidar sentezi üzerinde düzlenmemiştir. Bu açık bir ilişkidir: "Bir sözleşme ancak yararlılığı sayesinde var olabilir, bu yararlılık yoksa geçersiz ve hükümsüz olacaktır" (XVI. bölüm, s. 192). İmdi, demokratik hükümet "en doğal ve doğanın her bir kişiye bahşettiği özgürlükle en uyumlu olan hükümettir. Demokratik hükümette hiç kimse, olaylara dair hiçbir söz hakkı kalmayacak derecede doğal haklarını devretmez; kişi yalnızca bu hakkını, kendisinin de bir üyesi olduğu toplumun çoğunluğuna devreder. Böylece herkes doğa durumundaki gibi eşit olur" (XVI. bölüm, s. 195). Bu ifade açıkça (Spinoza'yı Hobbesçu mekanikçilikten ve organikçilikten ayıran açık mesafenin üstbelirlenmesine ek olarak) başka bir anlam daha taşır: Bu geri döndüğümüz, tartışmaya sürecin çıkış noktası olan bireysel eylemin doğasından tekrar başladığımız ve sürekliliği, ya da en azından bu sürekliliğe yönelik bir çözüm veya alternatifin noksanlığını yeniden olumladığımız anlamına gelir. XVI. bölümün ilk sayfalarında yanıltıcı bir doğal-hak terminolojisiyle tarif edilen bireysellikten sözleşmeye pervasızca atlayışı açık bir hale getirmek (ve tersine çevirmek) anlamına gelir. Öyleyse sürecin başladığı yer olan bireysellikler arasındaki antagonizma, gelişkin toplumculluk düzeyinde bile doğasını korur. Bireysellik burada, mutlak hak olarak temsil edilir. "Hiç kimse, kendi gücünü [*potentia*] ve bunu takiben hakkını, insan olmayı bırakmışçasına bir başkasına tamamen devredemez; ne de olanaklı bütün isteklerini gerçekleştirebilecek derecede üstünlüğe sahip bir iktidar [*potestas*] mevcuttur" (XVII. bölüm s. 201). Ve dahası: "Bir kişiyi tebaa [*subditus*] yapan şey itaat

güdülenmesi değil, itaat istenci olduğundan, devlet iktidarının insanları korkuyla sindirme iktidarıyla sınırlı olmayıp, onları emirlerine itaat ettirmek için kayıtsız şartsız her aracı da barındırdığının farkına varmadıkça, bu iktidarın ve hakkın kapsamını gereğince anlayamayız" (XVII. bölüm, s. 201-2). Öyleyse politik toplumu kuran şey mutlakıyetçilik değil, bireyselliklerin güçlerinin özörgütlenmesi, rasyonel bir biçimde bir karşı-iktidara dönüşen aktif bir direniş, aktif konsensüste kolektif bir biçimde geliştirilen bir karşı-iktidar, gerçek bir kuruluşta eklemlenmiş konsensüse dayalı bir praksistir. Doğal antagonizma, kolektif imgelemin ve onun maddi yoğunluğunun kurucu gücünü takip ederek toplumun somut tarihselliğini yapılandırır. Bu sürecin sonucu ne mutlak ne de demokratiktir, fakat gerçekliğin kolektif kuruluşudur.

Şimdiye kadar ele aldıklarımızı özetleyip bu ilk okumadan doğan diğer sorunları ortaya koyalım. İlk başta Spinoza'nın incelemesinin gelişimi, politik öğretinin bu ilk açık düzenlenişinde, doğal-hak şemasını takip etmekten uzakta, kendini kurucu bir dinamiğe göre yönlendirmeye çalışır. Daha önce imgelem faaliyetlerinin çözümlenişi yoluyla ispat edilen toplumsallaşma tezi, çoklu antagonizmalarının doğrulanışı ve çözümü için politik alanı yoklar. Toplumsal alanın türeyimsel ritmi, bireysel antagonizmalardan başlayarak çok yönlü bir tarzda temsil edilir ve kurucu bir proje bağlamında çeşitli potansiyel geçişler güçlü bir biçimde sunulur. Bu perspektiften bakıldığında, şimdiye kadar okuduğumuz şeyin Batı politik düşünce tarihinin sunduğu ilk Hobbes-karşıtı duruş olduğu tartışma götürmezdir. Bu, doğal toplum tarifinin (ve belki de, ilerde göreceğimiz gibi bunu tarihsel durumun yerinde bir tarifi olarak kavrar) Hobbesçu gerçekçiliğiyle oyalanmış, hatta flört etmiş olsa bile, sistemin mantıksal işlevlerinin, özellikle de bireysel hakların mutlağa devrine geçit veren diyalektik motorun yok edilişine doğru açıkça yönelmiş bir Hobbes-karşıtlığıdır. Bu noktayı kavramak ve buna kurucu bir dinamikle karşı koymak sadece Hobbes-karşıtlığını kurmayacak, aynı zamanda, Rousseau-karşıtlığını da besleyecektir. Daha önce gördüğümüz gibi,[44] burjuva devlet ideolojisinin politik mucizesi (ve de mistifikasyonu) tam da bireyden tümele, oradan da mutlağa olan diyalektik geçişte ortaya çı-

[44] IV. bölümün ilk kısmına bakınız.

kar. Hobbes'un gerçekçi gizemciliği ve Rousseau'nun ütopyacı çileciliği belki de Spinoza çevresinin paylaştığı ideolojide mevcuttu; şimdi bunlara saldıran ve spekülatif ufkundan ilk ve son kez uzaklaştıran şey Spinoza'nın kendi özeleştirisidir.[45] Bu konuya tekrar geri dönmemiz gerekmiyor. Daha önemlisi Spinoza'nın, başlangıçtaki bu ideolojik damara saldırırken, teorik bir alternatif olduğu kadar güçlü de olan bir politik deneyimi savunuyor olmasıdır: Bu deneyim, Machiavelli ve Althusius'u geri çağıran bir deneyimdir.[46] Machiavelli: "Prensler halklarını ancak paralı ordularla ezebilir ve de devletleri için kanları, cesaretleri, çektikleri cefalarla zafer ve özgürlük kazanmış olan bu sivil askerlerin bağımsızlığından korktukları kadar hiçbir şeyden korkmazlar" (XVII. bölüm, s. 213).[47] Althusius: Egemenliği kuran sadece direniştir, diğer bir ifadeyle, bu direnme hakkının gelişimi ve örgütlenmesidir; sonuç olarak şu açıktır ki egemenlik kavramı (hukuksal

[45] Spinoza'nın, içinde bulunduğu çevrenin ideolojisiyle ilgili geliştirdiği özeleştiriyi daha önce kapsamlı bir şekilde ele almıştık. Fakat burada felsefi tarihyazımının ortaya serdiği daha geniş ölçekli sorunlar söz konusudur. Bu noktada özellikle de Spinoza'nın Hobbes eleştirisiyle bağlantılı olarak, Spinoza düşüncesi ile Hobbes, Rousseau ve her şeyden önce de Hegel arasındaki ilişkiyi tartışmalıyız. Daha önce de ispatlamaya çalıştığım gibi, böyle bir ilişki vardır. Ayrıca, Spinoza'nın, kendi çevresinde benimsenen ilk ütopyaya getirdiği eleştirinin, bize bu düşünce damarının tümünü berrak bir şekilde eleştirme olanağı sunan felsefi bir zenginlik de sağladığını düşünüyorum. Bana öyle geliyor ki (önceden görülmüş) bir Hegel eleştirisini vurgulamak öncelikli bir önem taşımaktadır. Nedenini açıklayayım. Spinoza düşüncesini cılız bir Hobbesçu politikaya çevirdiğimizde onu doğrudan mistikleştirmiş olmamızla birlikte, sanırım onu Hegelci kritik içinde sınıflandırarak dolaylı bir biçimde Hobbes'un kollarına geri attığımızda sonuç çok daha vahim olacaktır. Bu konuyu VI. bölümde ele alacağız. Hegel'in Spinoza okuması üzerine: M. Gueroult, *Spinoza: Dieu* (Paris, 1969), ek 4, s. 462 vd. Hegel-Spinoza ilişkisinin tersine çevrilişini görmek için: P. Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris, 1979), s. 3-13, 17-40.

[46] Rasyonalist ve natüralist doğal hak damarlarının dışında kalan diğer teorik akımlarla ilgili olarak Otto von Gierke'nin çalışması hâlâ çok değerli bir çalışmadır: *The Development of Political Theory* (Londra, 1939). Gierke'in teorik çerçevesi zaman zaman zayıf kalsa da, bu durum kitabın yararlı ve hoş bir çalışma olmasının önemini azaltmaz.

[47] Bu, Machiavelli'nin düşüncesindeki çok temel bir temaya yapılan bir göndermedir. Bu noktada Machiavelli-Spinoza ilişkisi üzerine olan (geniş) literatür eleştirel bir gözle incelenmelidir. Biz iki makaleden bahsetmekle yetineceğiz: A. Ravà, "Spinoza e Machiavelli," *Studi su Spinoza e Fichte*. Bu makale, Machiavelli ve Spinoza arasındaki ilişkiyi filolojik bir dikkatle izler (oldukça alçakgönüllü bir ça-

anlamda) kurucu anayasa kavramında saklıdır.[48] Bu kaynaklar, hümanizmin cumhuriyetçi düşüncesinden, monarşiye karşı savaş vermiş Protestanlara kadar, arkalarındaki devrimci ve özgürlükçü mücadelelerin tüm ağırlığıyla birlikte, Spinoza'nın "herkesin gücü ve istenci" olarak kurduğu sözleşme tanımında yankılanmaktadır (XVI. bölüm, s. 191)[49] -nerdeyse, "genel irade" kavramlaştırmasına karşı girişilecek olan sert polemiğin bir habercisi olarak!

Bununla beraber bir dizi ciddi sorunla da yüzleşmek zorundayız. Bu sorunların hepsi de, güçlü bir biçimde belirmeye başlayan kuruluş kavramından kaynaklanmaktadır. Aslında kuruluş süreci esas itibariyle olumsuz bir işlev olarak ortaya çıkar; meselenin ifade ediliş biçimindeki usandırıcı avarelik, tanımın belirsiz mantıksal gelişimi (ve de bunun sonucu ortaya çıkan ve Spinoza'da alışkın olmadığımız terminolojik kesinsizlik) bunu gösterir. Diğer bir deyişle, süreç, bir bütün olarak düşünüldüğünde, (1) bireysellik ve toplumculluk arasındaki ilişkinin biçimlenimi sorununun ortaya serilişi ve

---

lışma olmasının yanı sıra bu konudaki en iyi çalışmadır); C. Signorile, *Politica e ragione: Spinoza e il primato della politica* (Padua, 1968), s. 138 vd. Bu çalışma ise konuyla özellikle de cumhuriyetçi Machiavelli geleneğiyle ilgili iyi bir kaynakça sunar. Yakın tarihli çalışmalar arasında, Machiavelli'nin devrimci radikalliği üzerine temel ve çağdaş bir okuma olarak görebileceğimiz U. Dotti'nin *Machiavelli: la fenomenologia del potere* (Milano, 1979) kitabı sayılabilir. Dotti bu çalışmasında Spinoza okumalarında nükseden birçok şüpheyi (Spinoza'nın Machiavelli yorumunun gerçek mi yoksa zorlama mı olduğunu sorgulayan şüpheler) ortadan kaldırır. Machiavelli'nin cumhuriyetçi bir yazar olarak değil de başka türlü okunabileceğini düşünmek gerçekten zor olsa gerek.

[48] L. Mugnier-Pollet, *La Philosophie politique de Spinoza* (Paris, 1976) s. 65-67. Bu çalışmada Spinoza'nın hukuksal anlamdaki "anayasacılık" tartışması Althusius ve Bodin'in düşünceleriyle ilişkilendirilir. Fakat daha genel bir bakışla, Spinoza'nın anayasacılık üzerine düşüncesinin kaynakları için bkz.: L. Arénilla, "Le calvinisme et le droit de résistance à l'État," *Annales E. S. C.*, 22. (1967), s. 350-69. Bu makale Kalvinizmin dini önkabullerinden anayasacılığın siyasi önkabullerine, direnme hakkı etrafında şekillenen bütün düşünce eğilimlerini tüm berraklığıyla kavramaktadır. En önemlisi de, "ephoros" sorusu (s. 360) ve anayasa projeleriyle ilgili diğer konular üzerine olan noktalara bakınız. Bu konuya *Politik İnceleme*'yi tartışırken geri döneceğiz.

[49] Spinoza'daki toplumsal sözleşme fikrinin kökenleri ile ilgili olarak Eckstein'ın "Zur Lehre vom Staatsvertag" (s. 373) adlı makalesine bakılabilir. Ayrıca bkz. P. Di Vona "B. Spinoza," *Storia della filesofia*, der. M. del Pra, C. 7 (Milano 1975), s. 578 vd. Vona bu makalede, direnme hakkı ve sözleşme kavramlarındaki Skolastik karşı-reformcu etkileri vurgular.

bu biçimlenimin kuramsal işleyiş yöntemine bir gönderme; (2) her türlü sentez hipostazı olanağının yıkımı, sentezin tarihsel olumsallığı ve konsensüsün çok yönlü karakteristikleri üzerinde ısrar ve (3) sorunun çözümündeki temel bir zorluğun belirtisi olarak işler -öyle ki; gücün bireysel düzeyden toplumsal düzeye ontolojik yer değişimi belirtilmiş olsa bile, bu belirti şimdilik sadece boşluğa, sürecin bütününü yönlendirebilecek metafizik imgelemle doldurulabilecek bir konuma dayanır. Burada tartışma temelinin (ilerde göreceğimiz gibi, *Teolojik Politik İnceleme* boyunca süren) asıl yetersizliğine varmış bulunmaktayız. Bu yüzden de yeni birçok sorun kendini göstermeye başlar. Bunları tespit edebilmek için kurucu sürecin sınırlarını içerden takip etmek iyi bir fikir olabilir. Gözlerimiz hep sözleşme teması üzerinde olmalıdır; asıl zorluk, temel olarak, sözleşmenin etkili bir yükümlülük yaratmadaki yetersizliğinde açığa çıkar.[50] Birçok yazar Spinoza düşüncesindeki bu içsel "sınır"ı fark etmiştir.[51] Fakat bu bir sınır mıdır? Eğer bu "sınır", çoğunlukla olduğu gibi Modern devletin hukuksal tanımına olanak sağlayan politik düşüncenin kavramsal tamamlanışı ile (ki Hobbes ve Rousseau bunun ilk örnekleridir) ilişkili olarak algılanıyorsa, bu ölçüt Spinoza'nın durumu için geçerli değildir: O başka bir şeyin peşindedir. Spinoza düşüncesi hiçbir şekilde "liberal" bir düşünce değildir; hiçbir koşulda hukukun üstünlüğünü (*Rechtstaat*) temellendirmemiştir; onun düşüncesi Hobbes-Rousseau-Kant-Hegel'den oluşan "yüce" düşünce çizgisiyle ilişkilendirilemez! Öyleyse sınır (bu sefer tırnak içersinde değil) sözleşmeci özü, uygun bir sistematik dinamizm dahilinde

---

[50] C. E. Vaughan, *History of Political Philosophy before and after Rousseau* (Londra, 1925): "Spinoza'nın teorisini savunan ya da çürüten şey hakları güçlerle özdeşleştirmesi, diğer bir ifadeyle Hak kavramını devlet yaşamı içersine almayı reddetmesidir" (C. 1, s. 92). Vaughan'ın kavramlaştırmasındaki sınırın, onun Spinoza'nın politik düşüncesini metafiziğinden bağımsız olarak ele almasından kaynaklandığı fazlasıyla vurgulanmıştır. Eğer Spinoza'nın metafiziğini ele almak demek Vaughan'ın (yükümlülük kavramıyla ilgili) çıkarımlarını değiştirmek demekse, ben bu yargıya katılmıyorum. Sözün kısası, Spinoza'daki yükümlülük kavramının devlet otoritesi yoluyla mecbur kılınmadığının vurgulanması kesinlikle yerinde bir çıkarımdır.

[51] Eckstein'in makalesine ek olarak Solari'nin ve G. Menzel'in makaleleri de anılabilir: G. Menzel, "Sozialvertrag bei Spinoza," *Zeitschrift für das Privat und Öffentliche Recht der Gegenwart*, 34 (1907) s. 451-60.

kaydetmedeki yetersizlikle ilgilidir; yerine henüz aşılamamış olan sistemdeki durgu ya da kesinti, sözleşmeyi imgelemin kurucu kuvvetine geri yönlendirmenin zorluğu içersindedir.[52] Spinoza yaşamının son yıllarında, sisteminin en olgun dönemi olan *Politik İnceleme*'de (1675-77), *Teolojik Politik İnceleme*'deki sözleşme kuramını kuruculuk tartışmaları kapsamından çıkardığı zaman, aynı zamanda sistematik çerçeveye de bir tutarlılık getirmiş olur; burası yeni formülleştirmenin sınırlarını görebildiğimiz yerdir. Bunun mümkün olabilmesi için ise mevcut çerçevenin ötesine geçmek gerekir! Fakat şu an için, ele almamız gereken sadece iki öğe var: Bir tarafta, temelinde antagonist olan, daha iyi bir hale getirilmiş olsa bile kurucu süreç içinde (ya da bu sürecin projesi içinde) çözülmemiş olan güçler arası ilişki; ve diğer tarafta da bütün hipostatik ilişki kavramlarının keskin bir şekilde dışlanışı. Çok dikkatli olmalıyız: Antagonist toplumsal gerçeklik kavramı, sistemin gelişiminden dışarı atılmıştır demiyorum. Bilakis, bunun tam tersi söz konusudur. Dışarı atılan şey sözleşmeci biçimlenim ve onun yol açtığı optik yanılsamadır: Spinozacı doğal-hak doktrini. Fakat bu dışarı atıldığından dolayı Spinoza'nın politik söylemi göreli otonomluğunu kaybetmek ve bir çehre, sistemin genel gelişiminin bir sonucu olma noktasına geri dönmek zorundadır: Spinoza'nın metafiziği onun gerçek politikasıdır.

Fakat şu noktada bu sonuca varabilmenin uzağındayız. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ortaya koyduğu sorun, şimdiye kadar yeniden incelemekte olduğumuz temel tematiğinden sonra, muğlaklığı ve kesintisizliği ile birlikte projenin şimdiki haliyle tutarlı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, çoktan sağlam bir biçimde düzenlenmiş olan kurucu proje boyutunu da, uygulamanın somut zorluklarından ayırabilecek bir konumdayız. Bu zorluklar *İnceleme*'nin daha sonraki bölümlerinde, süreksiz bir seyir boyunca gelişir; diğer

---

[52] Yanılmıyorsam imgelemin kurucu motorunun merkeziliği fikrine W. Dilthey açıklık getirmiştir: *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenheng im 17. Jahrhundert* (*Gesammelte Schriften*, 3. ciltte bulunabilir). Bu fikir, Spinoza'nın *Etik*'ini "*die erste universale Ontologie*" (ilk evrensel Ontoloji) olarak gören Husserl tarafından başarısız bir biçimde benimsenmiştir: *Die Krisis* (Lahey, 1954) s. 66. Aynı fikir daha iyi fakat büyük oranda skolastik bir biçimde R. Höningswald'de belirir: "Spinoza: Ein Beitrag zur Frage seiner problemgeschichtlichen Stellung," Altwicker, *Texte*.

bir ifadeyle tekil bir sorunun sonucudur. Fakat politik bir düzlemde çözülemediklerinden, tartışmanın politik otonomluğunu koruyarak bu düzlemden dışarı yayılırlar; ve sonunda sırayla her biri, bağlantısal bir ritme göre değil, tam da her denemedeki benzersizlikte başarısız olur. Nihayetinde bu denemelerin hiçbiri çözümlemenin seyri açısından faydalı olmayacaktır. Fakat hepsi de aynı sorundan, gerçekliğin ontolojik kuruluşundan türedikleri için, bunun mantıksal özünü zenginleştirmeye, sistematik karmaşasının ifade edilişine katkıda bulunur. Bu denemeler nelerdir? (1) (hukuksal anlamda) pozitivist bir öneri; (2) tarihsel sözleşmecilik fenomonolojisinin derinleştirilmesi; (3) gerçekçi olmak isteyen fakat muhafazakâr tonu ve oligarşik esinleri yüzünden kendini gerici bir konumda bulan, şüphesiz politik bir önerme; (4) "*jus circa sacra*"[53] tematiği içinde bir laisizm olumlaması; (5) muhteşem bir "*libertas philosophandi*"[54] etik-politik savunusu. Bu temaları, aralarında mantıksal bir ardışıklık olmadığını ve her birinin ayrı ayrı gönderme yaptıkları aynı sorun temelinde önem taşıdıklarını, anlamlarının kendilerinden çıkan sonuçlardan değil, başlangıç noktalarından kaynaklandığını aklımızda tutarak, birbirlerinden bağımsız olarak -kısmilikleri ve sistematik bir sonuçtan yoksun oluşları içersinde- değerlendirmeliyiz.[55]

Spinoza'nın hukuksal pozitivizmi, en azından *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bu son *kısmında* büründüğü biçim bağlamında ayartıcıdır. "Adalet, herkese sivil hakları gereğince ait olan şeyin alışılmış bir biçimde iadesinden ibarettir; adaletsizlik, bir kişiyi, yanlış

---

[53] Lat. "*Kutsal yasa*" (ç.n.)

[54] Lat. "*felsefe yapma özgürlüğü*" (ç.n.)

[55] Kanımca bu geçişin birbirine karşıt iki okuması da hatalıdır. Bir yanda politik felsefeyi, çeşitli özgürleşme derecelerine göre bilincin "iyileştirilmesi (*emendatio*)" olarak tutarlı bir biçimde geliştirilmiş, kurulu bir manevra olan gören M. Corsi (*Politica e saggeza in Spinoza* [Napoli,1978], diğer yanda ise politik toplumu, yine "*emendatio*" ile ilgili olarak yönlendirilmiş bir yabancılaşma olarak gören Matheron vardır (*Invividu et communauté*, özellikle 3. bölüm). Orsi için işlem bireyci iken, Matheron için kolektiftir. Fakat en azından şu an için asıl meselenin burası olmadığını görmeliyiz. Buradaki mesele, Spinoza'nın politik felsefesindeki bu geçişlerin az ya da çok yapay olan karakterini tanımak değil, bunların göreli başarısızlıklarını görebilmektir. Yapay manevra başarısızlığı, kurucu ve ontolojik hedefe henüz ulaşılamadığı gerçeğini izler. Matheron, kendine has diyalektik mantığı içersinde akıl yürüterek, bunu geçici bir şey olarak nitelendirir. Spinoza'nın düşüncesindeki doğrusal seyri ele alırken, neden bu tür diyalektik akrobasilere kapılalım ki?

bir hak görünüşü altında, yasanın doğru yorumunun o kişiye sağlayacağı şeylerden yoksun bırakmaktır" (XVI. bölüm, s. 196). Yasanın geçerliliği adalet temelinde kurulur.[56] Öyleyse bu noktada pozitivist sözleşmecilik, kurucu bakışın gelişiminin açığa çıkardığı ontolojik sınırın üstesinden gelmek için sunulur. Bu çözümü hangi açıdan hem kısmi hem de ayartıcı buluyorum? Kısmidir, çünkü burada olumlanan hukuksal pozitivizm tümüyle legal bir pozitivizmdir; steril bir fenomonolojik ufukta kök salmıştır, sadece ve tamamen biçimsel bir düzlemde geçerlenen bir komuta pozitifliğinden başka bir şeyi temsil etmez.[57] Ontolojik sınır tarihsellik düzlemini böler ve kuramsal, hukuksal tartışmanın içeriğini fakirleştirir. Aynı zamanda bu pozitivizm, kurucu sürecin eklemlenmeleri ve ontolojik hareketleri temelinde yönlendirilen bir hak pozitifliğini ima ettiği oranda da ayartıcıdır. Spinoza'nın hak sorununa olan bu yaklaşımı, çözümlemeye böyle bir bütünlüğün getirilmesini gerektirir.

Spinoza çözümlemeye bu bütünlüğü getirmek için hemen sonraki sayfalarda işe koyulur (XVI. bölüm, s. 197-98). Spinoza der ki, eğer "din ya da yasa olmaksızın" kavranması gereken doğa durumu bir "din durumu"na çevrildiyse (bu geçişi imgelemin ürettiğini görmüştük), o halde bu tarihsel geçişin normunu kavramalı ve bu normu din durumunu da kuran "açık sözleşme" içinde teşhis etmeliyiz. "Bu söz ya da hakkın Tanrı'ya aktarımı, insanların kendilerini doğal haklarından mahrum bıraktıkları toplumlarda gördüğümüzle aynı şekilde, açık bir yemin ve mukavele ile olmaktadır" (XVII. bölüm, s. 205).[58] Öyleyse sözleşme, toplumun dönüşümünde bir norm olarak mı işlev görmektedir? Tarih, aklın artan tahakkümünün karakterize ettiği geçiş ve farklı sözleşme aşamalarının bir ikamesi midir? Önermenin görkemli soyutluğu ortada; tıpkı bu argümanların, Spinoza düşüncesi fenomonolojik baskı ve kurucu istenç olarak görüldüğünde, pek de Spinoza'ya özgü argümanlar olmamaları gibi. Öyleyse sözleşmeciliğin tarihsel bir fenomonolojisine doğru olan bu yaklaşım başarısız bir girişim, teğet bir yörünge olarak kalır. Fakat bu bile

[56] Bkz. XVI. bölüm, s. 195-97. Giancotti Boscherini'nin bu konudaki yorumları oldukça iyidir: s. 405-8.

[57] Matheron, *Individu et communauté*'de Spinoza'nın pozitivizminin formel karakterini net bir biçimde tarif eder.

[58] Bu konuyla ilgili daha geniş bir bakış için XVII. bölüme bakınız.

kavramsal çerçeveyi genişletir. Çünkü bir kez daha, fenomonolojik varlığın bu laik ve doymak bilmez çeşitliliği ve çok yönlülüğü aracılığıyla -tek anlamlı varlığın, zenginlik ve boyun eğmez bir yaşam alanı olarak güçlü bir şekilde yeniden açılışı aracılığıyla-, imgelem dünyasının boyun eğmez zenginliğini tanımak zorunda kalıyoruz.

Spinoza'nın araştırması, boyun eğmez varlık alanında, fakat aynı zamanda araştırmanın seyrini yönlendirecek yeterli bir ontolojik alternatifin yokluğunda, amaçsızca dolanmıştır. Şimdi ise geri döner, alan değiştirir; ontolojik gücün yörüngelerine gönderme yaptıktan sonra, var olanın fenomonolojik görünümleri, siyaset ahlaviyatı[59] üzerinde uzun uzadıya durur. XVIII. bölüm "Yahudi Devleti ve tarihi"nden çıkartılacak olan politik ilkelerle ilgilidir. Gezgin uslamlama, analojinin hedeflenen bağlantının yerini aldığı alakasız bir konuyu ele alarak, burada tümüyle kaybolur. Spinoza, Yahudi Devleti'nin tarihsel deneyimlerini yeniden düzenlemeye kalkışarak, kendi düşüncesinin mantıksal tarzından daha çok, döneminin ilmi derlemeleriyle benzerlikler taşıyan bir dizi maksim beyan eder.[60] Politik teoriden politik çözümlemeye olan geçiş salt bundan ibaret olsaydı, tümüyle iflas etmiş bir girişimle uğraşıyor olurduk. Burada, Benelüks Ülkeleri'ndeki rejimin övülüşü tamamıyla muhafazakâr bir tavırdır. Genel olarak "bu örnekler, her devletin kendi biçimini zorunlu olarak muhafaza etmesi gerektiğini ve tamamen yıkılma riskini göze almadan biçimini değiştiremeyeceği iddiamızı doğrulamaktadır" (XVIII. bölüm s. 228). Örneğin cumhuriyetçi deneyimlerin (aslında biraz da retorik olarak) övülüşü ve politik önermelerin açıkça gerici olan eğilimi arasındaki uyumsuzluk Spinoza'yı susturmakta etkili olan (ve özellikle Voorburg'ta güçlü bir biçimde hissedilen) oligarşik kesimin beklentilerine uyma kaygısından kaynaklanabilir! Tam da bu yıllarda, De Witt rejimi enerji kaybetmekte ve sürekli bir çöküş içersinde olan cumhuriyet yanılsamasına sığınmaktadır. Öyleyse Spinoza'nın metni ile politik gelişimler arasında bir analoji kurul-

[59] Ahlaviyat: (*ing* casuistry, Kazuüstik) Genel ilkelerin varlığını yadsıyarak her durumun kendi içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunan durum ahlakından farklı olarak, ahlaki ilkelerin özel durumlara uygulanmasından oluşan ahlak türü (*Felsefe Sözlüğü*, Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., 2000). (ç.n.)

[60] Spinoza'nın kütüphanesindeki maksimlere bakınız. Ayrıca 44. mektuba bakınız.

ması yerindedir, bu yüzden de metin işlevini yerine getirmektedir.[61] Ve tartışmanın (teorik düzlemde) ilerlemediği, tersine gerilediği de bir o kadar doğrudur. Olumlu tarafından baktığımızda ise bu bölümün gerçek tarihsel uğraklara, bunların tarifine ve çözümlenişine yönelik belli bir ilginin yeniden canlanmasına işaret ettiğini fark edebiliriz.[62] Bu, somut tarihselliğin sürmekte olan boyun eğmezliği midir? Belki de. Fakat tarihsellik burada matlaşır.

Öyleyse, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin kapanış bölümlerine gelirken nerdeyse rahat bir nefes alırız: ("Üstün iktidarın dini meseleler üzerinde her hakka sahip olduğunun ve eğer Tanrı'ya gereğince itaat edeceksek, dinin dışsal edimlerinin cumhuriyetin barışıyla uyumlu olması gerektiğinin" gösterildiği bölüm olan [s. 228]) XIX. bölüm ve ("özgür bir cumhuriyette herkesin istediği şeyi düşünebileceği ve düşündüğü şeyi söyleyebileceğinin" gösterildiği bölüm olan, [s. 239]) XX. bölüm. Rahatlamamızın sebebi, ne bu bölümlerde kuruluş sorununa yaklaşılmış olması ne de sistematik çizginin ele alınması ve adres gösterilmesi değil, Spinoza düşüncesinin ilerici eğilimlerinin özgürlükçü ve pozitif bir yönden genişletilmiş olmasıdır. Laik devlet ve düşünce özgürlüğü lehine radikal bir politik seçenek açıkça zemin kazanmaktadır. Bu bölümler Spinoza'nın dövüşken olduğu ve saldırıları şahsen yaptığı Aydınlanma bölümleridir. "İster sorunun gerçekliğini ya da devletin güvenliğini ya da dindarlığın artışını düşünelim, sonuç olarak Tanrısal hakkın veya dini meseleler üzerindeki kontrol hakkının [*jura circa sacra*], bu hakkın, tümüyle yo-

---

[61] Orange yanlısı gerici tepkiler ve De Witt'in başını çektiği oligarşik kuvvetler arasındaki yapısal tartışmanın nihai ve belirleyici aşaması, 1665'ten 1670'e dek sürer. Aristokratik rejimin tam olarak sağlamlaştığı dönemde monarşi güç kazanır. Yabancı ülkelerle olan savaşlar, özellikle de İngiltere'yle yapılan deniz savaşı, rejimi çok ciddi bir biçimde zayıflatmıştır. Göreceğimiz gibi, Spinoza tüm bu gelişmeleri trajik bir biçimde yaşar. Daha fazla bilgi için 1. bölüm'deki 27. notta adı geçen çalışmalara bakılabilir.

[62] Burada Hollanda Protestan kültürünün bir karakteristiği olan tarihsel tipolo jinin değerlendirilişine ek olarak başka bir şey daha vardır. Politik referansların, örneğin Livy gibi Rönesans siyasetinin klasiklerine değil de Kutsal Kitap'a yapılmış olmasına, özellikle de Spinoza'nın Tacitus'tan yararlanışının tümüyle teorik oluşuna, onu tarihsel bir materyal olarak görmediğine dikkat edin. Ayrıca bu bölümde (XVIII. bölüm) Spinoza'nın İngiliz devrimine dair Hobbesçu bir çözümlemeyi benimsemiş olduğunu görmek ilginçtir.

rumcusu ve koruyucusu olan üstün iktidarın takdirine dayandığını söyleme zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız" (XIX. bölüm, s. 236).[63] Düşünce özgürlüğüne gelince,

> Bu konuda şunları göstermiştim: I. İnsanları, düşündüğünü ifade etme özgürlüğünden mahrum bırakmak olanaksızdır. II. Bu özgürlük, üstün iktidarın otoritesi ve hakkı ihlal edilmeden herkese bahşedilebilir ve herkes bu özgürlüğü, cumhuriyete yeni bir hak sokma ya da var olan yasaları çiğneme yetkisi olarak kullanmamak koşuluyla koruyabilir. III. Cumhuriyetin barışına zarar vermeden herkes bu özgürlükten faydalanabilir ve bundan dolayı çıkacak her türlü sorun kolayca denetlenebilir. IV. Bu özgürlükten dindarlığa zarar verilmeden faydalanılabilir. V. Spekülatif sorunlarla uğraşan yasalar tümüyle yararsızdır. VI. Son olarak, bu özgürlük sadece kamu huzuru, dindarlık ve üstün iktidar olmadan bahşedilemeyeceği gibi, bilakis bunları korumak suretiyle bahşedilmelidir. (XX. bölüm, s. 246-47)

Spinozacı bu bölümler üzerinde kapsamlı bir değerlendirme yapabilecek bir noktaya ulaşmış bulunuyoruz. Sistemin perspektifinden bakıldığında ise metafizik durgunun, kuramsal paradoksun tam ortasındayız. *Teolojik-Politik İnceleme*'de, kurucu proje krizi zorlamaya çalışmış, fakat bunu başaramamıştır. İmgelem barınılabilir bir alan kurmaya çalışır, fakat (ontolojik bir yeniden temellendirmenin yokluğunda) bu işin altından kalkamaz. Fakat bu durgu içinde, bu kesinti döneminde, bunun yerini almanın koşulları da damıtılmaktadır. *Etik*'in ilk bölümüyle *Teolojik-Politik İnceleme* arasındaki yöntembilimsel birikim ve bağımsız olarak biçimlenmiş analitik uğrakların homojen sentezi dışında hiçbir kuramsal ilerleme göremeyiz –fakat bu birikimi de gözden kaçırmamalıyız! Geometrik konstrüktivizm ilk kez burada Spinoza fiziğinin ontolojik gebeliğiyle etkin bir biçimde bağlantı kurar. Geniş ölçekli bir biçimde şekillendirilip

---

[63] *Jura circa sacra* ile ilgili olarak, G. Solari'nin bu argüman üzerine yazdığı *Studi storici*'deki ünlü makalesinin yanı sıra, Giancotti Boscherini'nin 473-77. sayfalardaki notlarına bakılabilir.

eski panteist tümdengelimcilik etkisinden arındırılarak kurucu bir biçimlenim içersinde ifade edilir.[64] Burada Rönesans krizinin koşullu erdemleri ve ahlakına doğru kayma ihtimali ve de çifte hakikatten buluşsal (heuristic) taktiklere, iki zamanın var olduğu doktrininden burjuva dolayımına, her şey ortadan kalkmıştır. Burada bulduğumuz şey üretken nedenselliğin katılığı üzerinde temellenmiş taşkın, doygun ve boyun eğmez bir yöntembilimdir. Fakat daha önemlisi, varlığın tanımı ve anlamı *Teolojik-Politik İnceleme*'deki kesinti içersinde maddileşmiş ve derinleşmiştir. Kesinti sadece yöntembilimsel değildir, olamaz da. Tek anlamlı varlığın, üzerinde yöntembilimin denendiği çok yönlü karakteristikleri bir kez daha bütün düzeylerde ve her anlamıyla baş gösterir. *Teolojik-Politik İnceleme* arkasında polemik bir varlık bırakmıştır; burada gördüğümüz şey ise bir savaş ufkudur. Kurucu proje, gerçekliği hazmedemediği zamanlarda kendini ancak bir oyun kuramıyla karakterize edilebilecek bir konumda bulur gibi görünür -ve de Spinoza'nın "inzivaya çekildiği" dönemde neden böyle bir düşünce tarzını benimsediğinde şaşılacak bir yan yoktur.[65] Aslında tam da bir oyunla uğraşmaktayız: farklı taraflar, antagonizmalar, alternatif stratejiler. "Bir şans oyununda dürüst oyuncu, kaybetme riskini ve kazanma şansını karşısındakine de eşit oranda sağlayan oyuncudur" (38. mektup). Burada bahsedilenden çok daha ciddi olan oyun ise *Teolojik-Politik İnceleme*'deki kurucu çabanın başarısızlıklarının ileri sürdüğü ya da geride bıraktığı oyundur. Bunu bir savaş ufku olarak, diğer bir ifadeyle gücün (*potentia*) kuruluşa doğru sürekli baskınlarının, bir tarihsellik fiziğinin tarif ettiği kesişmelerin, gerilimlerin ve antagonizmaların ontolojik yönden gebe ufku olarak adlandırıyorum. Bunlar, elde ettiği yataylıkla, güzel ve canlı düzlükle yetinmeyen, daha fazlası için bastıran tek anlamlı varlık yüzeyinde tarif edilmektedir: Buradan itibaren, bu

[64] Daha önce de birkaç kez belirttiğimiz gibi bu, Macherey'nin *Hegel ou Spinoza* adlı çalışmasının temel motiflerinden biridir.

[65] Bu ifade Spinoza'nın Van Der Meer'e 23 Ekim 1666 tarihinde gönderdiği, zar oyunlarını ele alan 38 numaralı mektuptan alınmıştır. Zar oyunlarıyla ilgili olarak Hugyens'in *De ratiociniis in ludo aleae* adlı çalışmasına bakılabilir (1656). Elbette zar oyunları ve pazar üzerine bir şeyler söylemiş daha pek çok isim bulunabilir. Ben burada hem oyunlar ve kuvvet alanları üzerine düşünüp hem de eskrim üzerine yazan Descartes'ın adını anmakla yetiniyorum. Belli ki zaman çok değişti!

yeni temelden hareketle, özgürleşme ufku yeniden inşa edilecektir. Spinoza, ütopyadan krize uzanan yolu, bu idealin beslediği devrimci inisiyatifi hiçbir koşulda terk etmeden, başlangıçtaki çerçeveyi, merkezcil varlık imgesini yıkarak cesaretle yürümüştür.

> Yukarıda verilen açıklamadan açıkça çıkan şudur ki, cumhuriyetin temelindeki asıl gaye, korkuyla tahakküm ya da baskı altına almak değil, bilakis, herkesi güvenlik içinde yaşayabileceği bir şekilde korkulardan kurtarmak, başka bir deyişle insanların, kendilerine ya da diğerlerine zarar vermeden var olma ve eyleme doğal haklarını en iyi şekilde güçlendirmektir. Hayır, cumhuriyetin gayesi insanları rasyonel varlıklar olmaktan çıkarıp hayvana ya da kuklaya çevirmek değil, beden ve zihinlerini güvenlik içinde geliştirebilmelerini ve nefret, öfke, hilekârlık ya da garaz göstermeden akıllarını kullanabilmelerini sağlamaktır. Bu nedenle cumhuriyetin gerçek gayesi özgürlüktür. (XX. bölüm, s. 240-41)

İmdi, yeniden inşa edilecek ve kurulacak olan bu özgürlüktür. Bize kipsel çokluğun mutlaklığından başka bir güvence vermeyen ve gerçekleşecek tek varlık olarak boyun eğmez imgelem alanını gösteren ufuk içersinde ve buradan yola çıkarak. Metafiziğin krizi, araştırmayı politik alandaki bir doğrulamaya dönmeye zorlamıştır. Fakat politik araştırmanın tespit ettiği sorunlar ve araştırmanın önünün kesildiği savaş ufku bizi ontolojiye geri gönderir. Hiçbir sorun, hele de özgürleşme sorunu, kendine ontolojinin dışında bir çözüm arayamaz. Şu an, *Teolojik Politik İnceleme*'nin temsil ettiği sistemin gelişiminin bu temel düğümünde, bütün terimler yerli yerindedir –sadece bir durgu biçiminde olsa bile. Politika, Spinoza'nın felsefi gelişiminin ve krizin ruhudur. Fakat bunun çözümü, kurucu baskının yenilenmiş düzenlenişi ve gerçekleşmesi, bizi zorunlu olarak ontolojiye sevk eder. Bir kez daha.

6

YABAN KURALDIŞILIK

Ölçülemez Ölçü

Spinoza 1670'te, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi[1] önsözüyle birlikte imzasız yayımlayıp Lahey'e taşındığında, *Etik*'in ilk aşamasının krizini takip eden ara safha da artık sona ermiştir. Bu dönem ara bir safha olmasına rağmen Spinoza düşüncesinde merkezi bir rol oynamıştı. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin belirtilen amacı monarşik mutlakıyetçiliğe karşı mücadele ve cumhuriyetin özgürlüklerinin savunulması ve yaygınlaştırılmasıdır. "Eğer monarşik bir rejimdeki yüce sır ve çıkar, tebaayı kandırmak ve onları sahte bir din kisvesi altında zapt eden korkuyu gizlemekse, insanlar güvenlik için savaştıklarındaki kadar cesur bir şekilde kölelik için de savaşabilirler ve tek bir insanın zaferi uğruna kanlarını dökmeyi, hiçbir utanç duymadan en yüksek onur sayabilirler; özgür bir cumhuriyette ise bundan daha saçma bir şey olmazdı. İnsanların zihinlerini önyargılarla doldurmak ve kanaatlerini engellemek gibi bu tür hileler, ortak özgürlüğe tümüyle terstir" (s. 7). Zaten bildiğimiz ve Spinoza'nın da önsözde doğruladığı gibi, önceden kurulmuş bir birliğin yıkılışı toplumsal bir yeniden kuruluş normu gerektirir ve bu normun ontolojik olarak temellendirilmesi şarttır. (Orange yanlısı gericiliğin restore etmeye çalıştığı) eski dünyanın

[1] Bazıları metnin güçlü polemik özelliğine bakarak yazarının Meyer olabileceğini düşündü; bu varsayımın karşısında artık genel olarak kabul edilmiş görüşü ifade eden argüman için E. Giancotti Boscherini'nin notlarına bakınız s. 10-12.

meşruluk zemininin kilise ve teolojiye, Kalvinizmin katı Skolastikçiliğe dayandığını; monarşik çıkarların popüler fanatizmi ve onun sahip olduğu teolojik imge olan dini erekçiliği düzenlediğini biliyoruz: Yani meşruluk zemini, Spinoza'ya göre, yozlaşmış imgeleme ve hiç kuşku yok ki *superstitio*'ya dayanır. "Eğer insanlar yaşadıkları bütün koşulları kesinlik içersinde yönetebilselerdi ya da talihleri onlara hep gülseydi, asla batıl itikat sahibi olmazlardı" (s. 5). Batıl itikat: apaçık bir politik durum. "Batıl itikada yol açan, onu koruyan ve besleyen şey korkudur" (s. 5-6). Talihin belirsiz nimetlerine duyulan aşırı arzunun cazibesine kapılmış insanlar, deliliğin ve fanatizmin tuzağına düşüp kendilerini hükümdarın mutlak iktidarına bırakır. Öyleyse Orange yanlısı gericilikle savaşmak demek, *metus-superstitio*[2] ilişkisi altındaki boşluğu ortaya çıkarmak ve de her şeyin ötesinde, bir özgürlük ve rasyonellik projesi geliştirerek toplum güvenliğini kurmak demektir.

> Özgürlüğün, vahyedilen tanrısal yasa tarafından herkese bahşedildiğini gösterdikten sonra ele aldığım konunun diğer bir yönüne, özgürlüğün, cumhuriyetin ve üstün iktidarın güvenliği ile uyum içinde olabileceğini ve olması gerektiğini tanıtlayacağım -hatta özgürlüğün, ancak barışı büyük bir tehlikeye sokma ve cumhuriyete zarar verme pahasına engellenebileceğini. Bu görüşümü ortaya koymak için de, insanların arzuları ve güçleriyle eşuzamlı olan herkese ait doğal haktan ve hiç kimsenin kendi doğal hakkı gereğince başkasının istencine göre yaşamasının gerekmediği, herkesin yalnızca kendi özgürlüğünün bekçisi olduğu gerçeğinden yola çıkmak istiyorum. Bir hakkın, ancak bir kişiyi bizi koruması için seçtiğimiz zaman devredilebileceğini ve bu gerçekleştiği zaman da herkesin kendine göre yaşaması gereken ve kendini koruma iktidarıyla birleşmiş olan bu hakkın tümüyle o kişiye teslim edildiğini belirtirim. Üstün iktidarı elinde bulunduranların her şeyi yapma hakkı vardır, onlar adalet ve özgürlüğün yegâne koruyucusudur ve bu yüzden diğerleri de her şeyde onların dikte ettiklerine uygun davranmak zorundadır. Yine de hiç kimse, insan

[2] Lat. *korku-batıl itikat* (ç.n.)

> olarak varlığını sürdürmeye devam ettiği sürece kendini savunma yetisinden tümüyle feragat edemeyeceğinden, doğal hakkından tamamen yoksun bırakılamaz; tebaa, ya zımni bir anlaşmayla ya da toplumsal sözleşme yoluyla, hakları üzerinde, ancak devlete büyük bir zarar verme pahasına ondan alınabilecek olan bir söz hakkını korur. (s. 11)

İki proje birbirine karşıt bir biçimde ortaya konur. Karşıtlığın bir yanında, *metus-superstitio* ilişkisi, barbarlığa meyleden bir hareket ve iktidar köleliği olarak sunulur: yani karmaşık bir teoloji-yozlaşmış imgelem-monarşi olarak. Diğer yanda ise *cupiditas*, *libertas* ve *securitas*,[3] yani felsefe-üretken imgelem-cumhuriyet içersinde geliştirilir. Spinoza'nın bu iki kamp arasında bir seçim yaptığını kimse inkâr edemez. Onun tüm felsefesi buradaki bir duruş noktasını, açıkça gerçeklikten yana seçilmiş bir konumu ifade eder. Politik karar metafizik projeyi temellendirir, koşullar ve harekete geçirir; dünyevi cumhuriyeti meşrulaştırmak demek, Tanrı şehrini, tin cumhuriyetini temellendirmek demektir. Floransa kapılarından Protestan cumhuriyetçilere kadar, hümanizmin devrimci geleneğini bilenler için bu şaşırtıcı bir sonuç değil, Spinoza'nın yenilediği sürekliliğin bir parçasıdır. Kuraldışılık, Spinoza projesinin ölçülemez niteliği, başka bir yerde yatar: Spinoza'nın, *metus*'un karşısına *spes*'i,[4] *superstitio*'nun karşısına *libertas*'ı, monarşik mutlağın karşısına cumhuriyeti koymasıyla, bütün bir yüzyılın karşı durduğu kavramları ortaya atmış ve diriltmiş olduğu gerçeğinde. Öyleyse Spinoza'nın söyleminin devrimci içeriğini oluşturan rasyonel ölçüt, somut tarihsel olgularla karşılaştırıldığında, ölçüsüzlük olarak ortaya çıkar. Spinoza'nın çabasının ölçü ve ölçüsüzlüğü: Politik teori bu kuraldışılığı masseder ve metafizik düşünceye yansıtır. Politik mücadelenin ön saflarına taşınan metafizik, Spinoza sisteminin bütününe ait olan orantısız orantıyı, ölçülemez ölçüyü kendinde barındırır. Peki ölçü ve ölçüsüzlüğü, orantı ve orantısızlığı, hangi perspektiften tanımlarız? Akıl kavramı Rönesansçı dünya ölçüsünün yıkılışına yol açmışken, kim bu kavramı savunur ki? Orantısızca kim hareket eder? Ya sonsuz ve

[3] Lat. *Cupititas:* arzu, *Libertas:* özgürlük, *Securitas:* güvenlik (ç.n.)
[4] Lat. *umut* (ç.n.)

belirsiz arasındaki ilişkiyi olumlayıp Barok çılgınlığına teslim olan ya da bunların sentezlerinin güçlerini olumlayıp yücelten. Spinoza felsefesi, yüzyılı içindeki bir kuraldışılıktır ve egemen kültürün gözünde yaban bir felsefedir. Bu durum, dönemine karşı duran -mevcut döneme ve mevcut gerçekliğe karşı duran- her felsefenin, her yaban doğruluk tanıklığının bir trajedisidir. Fakat bu trajedi, kendini güçlü bir şekilde geleceğe açabilir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin yayımlanışı kimi şiddetli polemikleri ateşler.[5] İmzasız çalışmanın gerisinden tanınabilen Voorburglu ve Laheyli Yahudi, bu polemiklerin merkezindedir.[6] Elbette bu polemikler pek de beklenmedik gelişmeler değildi; Spinoza'nın çalışmayı planlarken aldığı çok sayıdaki önlem, incelemeyi imzasız yayımlaması ve Felemenkçe'ye çevrilmesini engellemeye çalışması bunu gösterir.[7] Fakat genel tepkinin şiddeti özellikle rahatsız edici ve tatsızdır. Spinoza'ya göre ona saldıran isimler, "ilk önce en kötü malını gösteren bir ayakkabıcı gibi mallarını satışa sunuyorlar. Bir de Şeytan'ın hilekâr olduğu söylenir, bu grup bu konuda ona açık bir fark atar" (50. mektup). Aslında Spinoza için bile şaşırtıcı olan şey, kuraldışılığın açığa çıkışıydı: enginliğinin ve derinliğinin açığa çıkışı. Bu, Spinoza'nın kuramsal bilincine doğru bir açığa çıkıştır. Ve dahası: Masum birinin isyanından daha güçlü, etik dinginlik ve rasyonel ölçünün karşı saldırısından daha taşkın bir şey yoktur. Her şey kuramsal olarak hazırlanmıştı fakat "*la réfonte de l'Ethique*"i[8] (o dönemi inceleyen A. Koyré'nin de fark ettiği gibi),[9] çatışmanın hissiyatının, projenin ölçülemez niteliğinin açığa çıkışının dışında hayal etmek zordur.

"Çok bilgili ve onurlu Bay Jacop Ostens'e, Lambert de Velthuysen'den" -*Teolojik-Politik İnceleme*'yi eleştiren, Utrecht'ten bir profesör-, 24 Ocak 1671, Utrecht (42. mektup). Buraya çok dikkat etmeliyiz:

---

[5] Van der Linde, Vernière ve Kolakowski'nin daha önce bahsettiğimiz çalışmalarına ek olarak E. Altkirch'in *Maledictus und Benedictus, Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf C. Brunner* (Leipzig, 1924) adlı çalışmasına bakılabilir. Spinoza'nın bu eleştirilere gösterdiği genel tepki içinse biyografilere bakılmalıdır.

[6] "Voorburglu Yahudi": Huygenler aile içi mektuplaşmalarında Spinoza'yı bu ifadeyle anarlardı.

[7] Özellikle 30. ve 44. mektuplara bakınız.

[8] Fr. "Etik'i yeniden ele almak" (ç.n.)

[9] *TdIE*'nin, A. Koyré'nin önsözünün olduğu baskısına bakınız (Paris, 1964).

Velthuysen bir cumhuriyetçi ve De Witt destekçisidir; Spinoza'nın elbette iyi bir niyetle arkasına saklanma eğilimi gösterdiği partizan bölünmenin ötesine geçebileceğinden, bu eleştiri çok büyük bir önem taşır. Velthuysen'in bu mektubu, mektuptaki ateşli saldırının *Teolojik- Politik İnceleme*'nin ölçülemez niteliğine tanıklık etmesi ve ayrıca dönemin, Spinoza'nın muhalefet ettiği (ki sadece politik ve teorik olmayan) tutum ve ölçütlerini açıkça göstermesinden dolayı da çok önemlidir.

> Onun hangi milliyetten geldiğini ve nasıl bir yaşam tarzı benimsediğini bilmiyorum. Bilmekle de ilgilenmiyorum. Kitabındaki argüman, onun bir kalın kafalı olmadığını, Avrupa'daki Hıristiyanlar arasında dönen dini çekişmelere tembel ve dikkatsiz bir biçimde bakmadığını da yeterince kanıtlıyor. Bu kitabın yazarı, önyargıları rafa kaldırıp bunların etkilerine son vererek insanların hiziplere bölündüğü, taraflaşmalara girdiği görüşleri incelemeyi benimsemesinin daha iyi olacağına ikna olmuştur. Öyleyse bu kişi kendini her türlü batıl itikattan gereğinden fazla özgürleştirmeye çalışmıştır. Kendini bu batıl itikatlardan muaf göstermeye çabalarken, aslında fazlasıyla tam tersi bir yöne gitmiş ve batıl itikat yanılgısından sakınmak için, bana öyle geliyor ki bütün bir dini kestirip atmıştır. (Bu çağın ahlakı öyle kötüdür ki) her yerde ve özellikle Fransa'da bol miktarda bulunan Deistlerin dininin ötesine geçememiştir. Mersenne bunlara karşı, bir ara okuduğumu anımsadığım bir inceleme yayımlamıştı. Fakat bu tezin yazarı kadar zekice, kurnazca ve kötü niyetli bir zihinle, baştan aşağı hain bir amaç güderek yazmış olan çok az sayıda Deist yazar olduğunu düşünüyorum. Ayrıca, eğer tahminimde yanılmıyorsam bu kişi kendini Deist saflara dahil etmemekte ve insanların en küçük bir ibadeti devam ettirmelerini bile tasvip etmemektedir. (42. mektup)

Bu ifade, hatırı sayılır derecedeki argümantatif değerlerce de desteklendiği belirtilmesi gereken bir saldırının başlangıç, nakarat ve aynı zamanda da bitiş bölümüdür. Eğer bu mektup sırf basit bir kitap

eleştirisi olmanın ötesine hızla geçmeyip, *Etik*'in ikinci aşamasındaki bu uğrakta işler halde olan bazı temel öğeleri işin içine katmasaydı (ve eleştirmeseydi), bu mektuba dair çözümlememizi ilerletmemizin bir anlamı olmazdı. Aslında Velthuysen'in vurguladığı ve eleştirdiği şey, *Teolojik-Politik İnceleme*'de metafizik perspektifin tersine çevrilişinin tamamlanmış olması ve şimdi de daha ileri gelişimlere açılmış olmasıdır: külte duyulan biçimsel bir saygının arkasında, "kendiliğinden ve nerdeyse hiçbir izahat olmadan" yükselen ve gelişen bir din kavramıyla birlikte, sulh yargıcının görevini "adalet ve dürüstlüğün devlet içinde gelişip yayılabilmesini" gözeten bir konuma indirgeyen geniş bir özgürlük pratiğini savunan bir perspektif. Öyleyse bu perspektif metafizik yönden ateist, yani ontolojik yönden kurucu bir perspektiftir. Sonuç: Spinoza, "gizli ve kılık değiştirmiş argümanlarla saf Ateizmi öğretir ve gizliden gizliye önerir." Dünyayı, Tanrı korkusunun, (dini yaşantı ve düşünce için esas olan) tanrısal aşkınlık kuralının ve beşeri olumsallığın dışında bir yerde yeniden yapılandırır. Ve buna Velthuysen'in belli belirsiz algıladığı bir noktayı daha eklemeliyiz: Bu temel üzerinden *Teolojik-Politik İnceleme*, kurucu ateizmin aracını da geliştirmiş olur; etik *cupiditas*, ontolojik *potentia*'ya doğru eklemlenmiştir ve bu ikisi birlikte temellük kavramını -Hobbesçu bir tarzda, daha baştan mutlakıyetçi bir eğilimle, aşkın bir yükümlülük önyargısıyla dolmuş bir şekilde değil samimi ve kararlı bir biçimde- kurmuşlardır. Ve temellük, insan ile doğa, insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin devrimi açısından temel bir kavram olacaktır.[10] Bu konuya daha sonra değineceğiz.

Spinoza'nın verdiği cevaba (43. mektup) bakalım. Spinoza Velthuysen'e çok şiddetli bir tepki gösterir. Onun diğer polemiklerindeki ironiden burada eser bulunmaz. Velthuysen'in "kötü niyet ya da cahillikten kaynaklanan" münasebetsiz yorumu bir iftira niteliğindedir. Benim bütün yaşamın, der Spinoza, erdemime tanıklık eder, ben bir ateist değilim! Garip fakat o dönem için oldukça yaygın ve her şeyin ötesinde de ihtiyatlı bir argüman.

[10] Spinoza'daki temellük kavramına ayrılmış olan bir sonraki altbölüme bakınız. Bu kategoriyi on yedinci yüzyıl politik felsefesi üzerine olan tartışmalara sokan kişinin Macpherson olduğu da belirtilmelidir. (*The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* [Oxford, 1975]).

> Bu adamın ne kadar da alçak biri olduğunu görebildiğimi düşünüyorum. Erdemde ve anlayışta kendisini memnun edecek hiçbir şey bulamaz ve onu korkutan tek engel olan cezaya yol açmadığı sürece de sadece duygularının itkilerine göre yaşar. Böylelikle kötü işlerden uzak durur ve tanrısal buyruklara gönülsüzce ve tereddütlü bir zihinle, bir köle gibi uyar ve Tanrının onu bu kölelik için, ona tanrısal sevgiden daha hoş gelen hediyelerle onurlandırmasını bekler; ve de yaptığı iyilik ona ters olduğu ve onu isteksizce yaptığı ölçüde bu artar. Bu yüzden de bu korkunun esiri olmayanların dizginsiz bir yaşamı olduğuna ve dinle bütün bağlarını kopardığına inanır. (43. mektup)

Ve Spinoza şöyle devam eder: "Velthuysen, Tanrı'yı talihe maruz bıraktığımı da nereden çıkarıyor? Dini anarşizm dediği şey nerede? Kendimize şunu sormalıyız: Bu cevap ne oranda Velthuysen'in *Teolojik-Politik İnceleme* eleştirisine yönelmekte ve ne oranda projenin bütününü savunma zorunluluğunu içermekte ve geliştirmektedir? Polemiğin temelde Velthuysen'in dini kavramlaştırmasındaki erekçiliğe, teolojik batıl itikadın bu son rasyonel hilesine karşı olması tesadüfi değildir! Fakat bu aynı zamanda, Spinoza'nın "yükselen yol"a koyulma niyetinin, kurucu bir pratiği geliştirmesinin önündeki şüphesiz son engeldir. Bu pratiğin en geniş yayılımındaki temelleri, tam da bu polemik alışverişlerde yatar: eylemin kendiliğindenliği ve nedensizliği, yaklaşımın dolayımsız tanrısal belirlenimi, haklıyı haksızdan ayıran ontolojik hüküm. "Miletli Thales'in düşüncelerinin yukarda bahsedilen yazardan çok daha iyi ve kusursuz olduğu aşağıdaki nedenden dolayı su götürmez bir biçimde açıktır. Arkadaşlar arasında her şeyin ortak olduğunu söyledi; bilgeler Tanrıların arkadaşıdır [ve bütün her şey Tanrılara aittir], öyleyse bütün her şey bilgelere aittir. Bu yolla bilge kişi, açgözlüce zenginlerin peşine düşmek yerine asil bir şekilde onları küçümseyerek dünyanın en zengin kişisi olmuş olur" (44. mektup).[11] Spinoza düşüncesinin başlangıç ütopyasında bile, sonsuz varlığın kendiliğindenliğini, nedensizliğini ve zengin-

[11] "Burada bahsedilen yazar" Velthuysen değil, mektubun daha önceki satırlarında anılan Makyavelci bilinmeyen bir yazardır.

liğini, bütünlüğün sembolleri ve dünyanın ontolojik sentezinin kusursuzluğu olarak belli belirsiz görebilmiştik. Buradaki durum ise tamamen farklıdır. Burada, bilge adam stereotipinin arkasında bir öznellik perspektifi, bütünlüğü içinde sunulan bir varlığın yapılanışı bulunmaktadır. Rönesansçı dünya kavramının doluluğu, ontolojik bir praksis felsefesinin yararına sunulmuştur.

Öte yandan Spinoza düşüncesindeki bu kaymanın derinliğini, o yıllarda Benelüks ülkelerini kuşatan kültürel ve politik alandaki dramatik krizle bir gerilime sokmadan yeterince kavrayamayız. Bu demek değildir ki 1672'deki kriz, Orange yanlısı restorasyonla (ve De Witt'in 20 Ağustos'ta acımasızca öldürüşüyle) birlikte, Spinoza düşüncesinin ikinci safhasını belirleyen tek ve kesin öğedir; yazarımız o dönem çok büyük bir üzüntü yaşamış olsa bile: "*ultimi barbaroru-m!*"[12] Ne de Haarlem'deki buluşmaya ve bunun Spinoza'nın *milieux politiques*'e[13] muhtemel yeniden girişi şeklinde yarattığı izlenime, ikinci dereceden bir önemin ötesinde bir anlam yükleyebileceğimizi düşünüyorum.[14] Bence burada daha önemli ve derinlikli olan şey, Spinoza'nın oligarşik rejimi ve Felemenk demokrasisini aşındıran bitmek bilmez savaşın yol açtığı sefalet üzerine düşünceleridir.[15] Nihayet belirleyici olan ise, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin tümünü kapsayan ve şeytanın karşısına konulan Tanrı gibi, dini ve sekter tiranlığın karşısına düzenli demokratik yaşamı koyan, dini mücadeleler ve bunların politik rejimle olan özsel birliği üzerine olan düşünce-

---

[12] Lat. "Barbarların en büyükleri" (ç.n.)
Spinoza'nın De Witt'in ölümünü duyunca bu sözlerle başlayan bir protesto yazısı yazdığı fakat bir arkadaşının onu bunun cinayet mahalline broşür asmak anlamına geleceğine ikna edip vazgeçirdiği söylenir. Birçok yazar De Witt cinayetini Spinoza'nın politik teorisinin değerlendirilişinde temel bir uğrak olarak görür. *Politik İnceleme*'yi okurken bu düşüncede doğruluk payı olduğunu göreceğiz. Öyle görünüyor ki bu gelişme De Witt ailesinin ve çevresinin Spinoza metafiziği üzerindeki etkisinin sınırlarını yeniden düzenlemiştir. 1672 krizinin etkilerini ortaya koymayı amaçlayan bir çalışma için bkz. L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza* (Paris, 1976).

[13] Fr. *politik çevreler* (ç.n.)

[14] Spinoza'nın Fransız ordusunun Haarlem'deki karargâhına yaptığı ziyaretle ilgili olarak biyografilere, özellikle de Van der Linde'in sunduğu kanıtlara bakınız.

[15] Bu dönemdeki mektuplaşmalara bakınız. Spinoza bu mektuplarda devamlı olarak savaşlarla, özellikle de İngiltere-Hollanda donanma savaşıyla ilgili bilgi ve görüş alışverişinde bulunmaktadır.

lerdir.[16] Bütün bu öğeler birlikte ele alınmalı, üzerine düşünmek anlamında değil yeniden inşa etmek anlamında, Spinoza düşüncesinin içsel olgunlaşmasıyla, gerçekliği kavrama yönündeki yeni çabasıyla titizlikle gerilim içersine sokulmalıdır. Diğer bir ifadeyle, dışsal dünyanın krizi, içsel dünyanın krizi için bir analoji işlevi görür. Fakat bu analoji daha ortaya konduğu anda yıkılır, çünkü politik gelişimler *ancien régime*'in Avrupa genelindeki stabilizasyonu yönünde cereyan ederken, Spinoza felsefesi, *Krisis*'in gerçek felsefesi, bu baskıcı pasifleştirmeye, ilkel birikim ve merkantilizmin umudu yok eden ve sonunda hümanist devrimi geriletip kurumsallaştıran dengesine karşı çıkmakta ve en sonunda bunları yenmektedir.

Tarihsel zaman, Spinoza felsefesinin gerçek zamanından kopar. Kendi bilincine kriz aracılığıyla varan ölçülemezlik, projenin terimlerini yeniden düzenler. Ve tam da kendini ayırmak, bağımsızlaştırmak için kendini ölçülemez olarak tanımlar: Daha öncesinde "başkalarının hatalarını açığa çıkarmak benim adetim değildir" diyen bir yazar için oldukça yeni bir yöntem. Üç nokta bu yeni yapıcı temeli destekler. Spinoza J. Jelles'e yazdığı geç tarihli (2 Haziran 1674), fakat kısa ve öz olan ve temel eleştirel geçişlerin bir özeti ve açıklaması niteliğindeki mektubunda bu üç noktayı açıklar. İlk önce politika gelir; Spinoza düşüncesi daha önce tümüyle metafizik düzenin yeniden yapılanışına yönelmiş olsa bile. "Politika konusunda Hobbes ile benim aramdaki sizin soruşturduğunuz fark şudur: bende doğal hak daima dokunulmadan korunur, böylelikle bir devletteki üstün iktidar, bir tebaanın üzerinde, sayesinde o tebaadan daha üstün olduğu güce oranla daha büyük bir hakka sahip olamaz. Doğa durumunda meydana gelen şey her zaman budur" (50. mektup). Bu ifade *Teolojik Politik İnceleme*'nin sonuçlarının yeniden olumlanışıdır. Ve devasa bir potansiyel taşır: Tabi olma sözleşmesinden kurtuldukça, işleyişin doğası değişir; türeyimsel düşünce, *potentia*'nın açık tuttuğu bir ufuk üzerinden üretken düşünce haline gelir. Fakat bu olumlama, eksiksiz anlamına ve yeterli gelişimine, kendi koşullarını olanaklı hale getirecek olan meta-

[16] Örneğin *TTP*'nin sonuna doğru (s. 245-46) Amsterdam şehrinin övüldüğü ve fanatizmin yükselişine karşı dini özgürlüğün politik savunusu olduğu görülebilir.

fizik bir çerçeve içersine geri getirildiğinde kavuşacaktır. İkinci nokta da gecikmeden ortaya konur: Eğer sadece metafizik bir yüzeyler çerçevesi özgürlüğe izin veriyorsa, gücün (*potentia*) temeli, dünyanın tanrısallığının küresel genleşmesini kendinde toplamalıdır.

> Descartes'ın *İlkeleri*'nin geometrik tanıtına koyduğum Ekte gösterdiğim tanıta, yani Tanrı'nın bir ve tek olarak adlandırılmasının uygunsuz kaçacağına dair tanıta gelince; buna yanıt olarak, şeyleri, ortak bir sınıf altında toplamadıkça sayılar altında kavramadığımızdan dolayı, bir şeyin, o şeyin özü dikkate alınarak değil, ancak varoluşuna göre bir ve tek olarak adlandırılabileceğini ileri sürüyorum. Örneğin elinde bir peni ve başka bir bozuk para olan bir kişi, bunları madeni para ya da bozuk para gibi bir ve aynı adla adlandırmadıkça, iki sayısını düşünemeyecektir; bu durumda iki bozukluk para ya da iki madeni para der, çünkü hem peniyi hem de diğerini, madeni para ya da bozuk para diye adlandırır. Bundan dolayı şu açıktır ki hiçbir şey, bir başka şeyin de onunla uyuştuğu ilk defa anlaşılıncaya kadar, bir ve tek olarak adlandırılamaz. Ki Tanrı'nın varoluşu onun özü olduğundan ve de onun özüne ait genel bir ide oluşturamadığımızdan dolayı, bir kişi Tanrı bir ve tektir dediğinde, o kişinin Tanrı'nın doğru idesine sahip olmadığı ve Tanrı'dan uygunsuzca bahsettiği açıktır. (50. mektup)

Tanrısallık öyle bir şeydir ki, onun tekliğine dair bir öndeyide bulunmak gereksiz tekrardan başka bir şey değildir. Geleneksel teolojik biçimlenimden kalmış olan her türlü iz silinir. Bu yok oluşa karşılık gelen şey ise, tanrısalın ürettiği sonsuz potansiyele ait yeni bir bağlamdır. Bu, mantıksal bir aşkınlığı bile tanımayan bütünsel bir ufuktur. Tanrısal, potansiyel kuvvet kompleksidir. Burada Spinoza düşüncesi tümüyle bir yüzeyler kuramı haline gelir. Üçüncü nokta: Tanrısallık idesindeki büyük patlama, eklemenin yöntembilimsel konumunun yerinden çıkarılmasına neden olur (yaklaşımın önerilmesinde ve düzenlenmesinde politik perspektif temeldir). Somut belirlenim bu tanrısal bütünlükte harekete geçirilir. "Bir sayı-

nın pozitif bir şey olmadığı, bir olumsuzlama olduğuna gelince; bir sayının yeri ancak sonlu ve belirli cisimler olduğundan, maddenin sonsuz olduğu düşünülen bütünlüğü sayıya sahip olamaz. Bir sayıyı kavradığını söyleyen kişi, yalnızca belirli bir şeyi ve bu şeyin nasıl belirlendiğini kavradığını ifade etmiş olur. Öyleyse belirlenim, bir şeye varlığı yüzünden ait değildir; tersine, bir şeyin var olmayışıdır. Sayı belirlenimden başka bir şey değilse ve belirlenim de olumsuzlamaysa, bir sayı olumsuzlamadan başka bir şey olamaz" (50. mektup). Teklik ve çokluk arasındaki dünya paradoksu, artık eskiden olduğu şey değildir: Metafizik genişleme somut belirlenime yer açar. Somut, gerçekliğin biricik alanı olarak, paradoksal belirlenimin ürünüdür. Dikkatli olmalıyız. Elbette buradaki geçişin önemi, olumsuzlamanın belirlenim ilkesini nitelendirdiği gerçeği ile sabitlenmemiştir. Olumsuzlama ile belirlenim arasındaki ilişkiyi *Kısa İnceleme*'den beri biliyoruz. Geçişin şimdi sunulmakta olan (ve bu, 37. mektupta üstü kapalı bile olsa önceden belirtilmişti)[17] temel öğesi ise, "olumsuzlama"nın artık yoksunluğa tabi olmayacağı ve belirlenimin, metafizik alçalma ve/veya karşıtlık mekanizmasının bir öğesi olarak ve de bütünlüğün parçalarının göreliliği içersinde artık kavranmayacağı gerçeğinden oluşur. "*Non opposita sed diversa.*"[18] Kötülük ve yanılgı, her zaman, ilişki, görelilik ve yoksunluk olarak anlaşılan bir olumsuzlamanın, türümcü ritimce önceden kurulan alanına itilmiştir. Şimdi ise yöntem, ilerde bütünlüğe doğru gelişmek için şu anda somut dolayımsızlığı içindeki belirlenime dönmüş bir yeniden yönelime izin verir. Olumsuzlama, mutlaktır: Tam bir belirlenimdir -metafizik anlamlar transferi değil.

Varlığın tam önümüzde böylesine saydamlaşması ne kadar da şaşırtıcı! Fakat bu sefer, ütopya alanında olduğu gibi nesnel bir bütünlüğün saydamlığı ve çok yönlülüğü değil, yöntembilim ve ontoloji arasında kurulan bir bağlantının, aydınlatıcı ve kurucu bir bilginin varsayımı. Maddeyi ve onun canlılığını anlatmak için ortak bir biçimde hayal ettiğimiz "hayaletler ve ruhlar"la artık işimi-

---

[17] 5. bölümdeki 32. nota bakınız.

[18] Lat. "Karşıt değil farklı" (ç.n.) Bu ifade, tabiri caizse, G. Deleuze'ün *Spinoza et le problème de l'expression*'daki yorumunu yönlendiren slogandır (Paris, 1968). Bu bakış açısını Macherey, *Hegel ou Spinoza*'da olduğu gibi benimser ve doğrular (Paris, 1979).

zi bitirebiliriz, çünkü "biz bilmediğimiz şeylere hayalet deriz" (52. mektup);[19] aklı ve varlığı kurucu olarak uygunlaştırmada zorunlu ve etkili olmanın altında kalan her türlü dünya kavramı, akıl sahneye girer girmez bize batıl itikat ve cahilliğin bir nesnesi olarak görünecektir. Varlık saydamdır, çünkü bilgi upuygundur. Sonlu ve sonsuz arasında hiçbir dolayım yoktur, zorunluluğu ve talihi dolayımlayan bir özgür irade söz konusu değildir, doğruluk ile varoluş arasında bir perde bulunmaz. Demek ki buradaki varlık, belirlenimi içersinde saydamdır, her zaman belirlenimli olmasında ve belirlenim yaratabilecek her türlü dolayımı dıştalamasında.

> Platon, Aristoteles ve Socrates'ın benim üzerimde o kadar ağırlığı olmamıştır. Epikuros, Demokritos, Lucretius ya da Atomcu veya Atomları savunan herhangi birinden bahsetseniz şaşırırdım. Doğaüstü nitelikleri, kasıtlı şekilleri, tözsel biçimleri ve daha binlerce işe yaramaz şeyi uydurmuş olanlar, iyi ününü çekemediklerinden, birçok övgü arasında yazılan kitaplarını yaktıkları Demokritos'un nüfuzunu zayıflatmak için hortlak ve hayaletleri tasarlamış ve kocakarılara inanmış olmalılar. Eğer inancınızı bunlara adayacak zihniniz varsa, birçok ünlü filozof, teolog ve tarihçi tarafından anlatılmış olan Kutsal Bakire ve Azizlerin mucizelerini hangi sebeple inkâr ediyorsunuz? (56. mektup)[20]

Gerçek maddi bir ufuk, varlığın saydamlığı ve "yüzeyselliği" boyunca, varlığı laik bir gözle ele almanın olanağını kurar.

Tartışma burada sona erer. Spinoza düşüncesini ilişkisel biçimde karakterize eden ölçülemez nitelik (yüzyılın politik ve felsefi düşüncesinin genel hattı açısından), gerçekte mutlak olarak görün-

---

[19] Bu, Spinoza ve Boxel arasında 1674 yılındaki mektuplaşmalardan biridir (51.-56. mektuplar). Boxel'in girişimiyle bu mektuplarda doğal animizm sorusu ele alınmıştır. Spinoza'nın polemiği oldukça serttir ve bu mektuplaşmalar acı bir kapanışla son bulur.

[20] Theun De Vires, *Baruch de Spinoza* (Hamburg, 1970), s. 70'te bize Spinoza'nın Lucretius'a, Gassendi'ye ve Epikürcülüğe, Van den Enden'in okulundan aşina olduğunu hatırlatır. Ayrıca bakınız M. Rubel "Marx à la rencontre de Spinoza," *Études de marxologie* (Ocak-Şubat 1978), s. 239-65.

meye başlar. Kuruluşun metafizik devinimi, kendi koşullarını derinleştirerek, maddi bir ufku tanımlama noktasına erişir. Fakat bu aynı zamanda kurucu bir ufuktur. Beşeri, tarihsel ve doğal üretkenliği maddi varoluş koşullarıyla sentezlemek için diyalektiğin "keşfini" beklemek zorunda değiliz![21] İmgelemin devinimlerinin tanımına yönelik ilk analitik yaklaşımın açığa çıkardığı şey (yani aklın gerçek ve maddi eklemlenmelerinin karmaşıklığı), artık felsefi bilinç tarafından öncel ve ayrıcalıklı bir metafizik sorun olarak algılanmaya başlar. Etik, kurucu işlevin ve gerçek koşulların yeniden düzenlendiği alandır; ya da zayıf bile olsa idealist bir denemeden farkını koymak için şöyle söylersek, etik, maddi koşulların yeniden düzenlendiği alandır.[22] Bu durumda *Etik*'in ilk aşaması eleştirilmemekte, tümüyle alaşağı edilmektedir. Bunu "yüzeysel" (yani materyalist) bir yeniden biçimlenim ve dünyanın pratik yeniden yapılanışı için sorunsal bir yapı iskelesi olarak okuma olanağı gerçekleşir. *Etik*'in ilk aşaması iki seçenek sunmaktayken burada bir tercih yapılmaktadır: Sadece "yükselen yol", kurucu yol yaşayabilir. *Etik*'in yapısal bir çözümlemesi için hiçbir şey ilk alternatifi koruyan ve çoğaltan farklı düzlemleri arayıp bulmaktan daha uygun ve kolay olamaz.[23] Bunu sorgulamıyoruz. Bilakis, bizce düzlemlerin bu "katlanışı" (ve çoğalışı) teorik bir tercih olarak materyalizmin, pratik bir belirlenim olarak da kurucu gerilimin sonucudur. 1670 ve 1675 yılları arasında geliştirilen *Etik*'in ikinci aşaması, nihai biçimlenimi içersinde (en azından Ölümünden Sonraki Çalışmalardan elimize geçtiği kadarıyla) bu projenin sembolüdür. Ve kuraldışılık burada da açıktır. Bu proje, dönemin kültürel belirlenimleri göz önüne alındığında, gerçekten de sınırların ötesindedir: Ateizmi, materyalizmi ve konstrüktivizmi içersinde lanetli ve yaban bir felsefeyi, hümanizmin, kendi krizine bir cevap, yeni bir mücadele hareketinin öngörüsü, muazzam umudun bir yansıması olarak örgütlenen devrimci rüyasının kurtu-

---

[21] Macherey'nin tezine onaylayan bir şekilde daha önce değinmiştim fakat bu görüşe konuyla ilgili olarak daha fazla yer vereceğim.

[22] Deleuze'e göre dünya tematiğindeki temelin materyalist karakteri özellikle *Etik*'in not kısımlarında görülür. Bu doğru fakat sınırlı bir tespittir. Deleuze bu görüşünü öncelikle *Spinoza et le problème de l'expression* kitabının ekinde ortaya koyar.

[23] Bu yöntem M. Gueroult'nun en büyük katkısıdır: *Spinoza: L'âme* (Paris, 1970). Biz de bu kitaptan çok yararlandık.

luşunu temsil eder. Şu noktada ısrar etmeliyiz: Ölçüsüzlük, projeyle kriz dönemi arasındaki (göreli) orantısızlıktan çok, kriz bilincinin krizi aşmaya yönelik projeye yüklediği mutlak düzenlemeden çıkar. Tanrısallığa olan en yüksek inanç tersine çevrilmiş, tarihsel ufkun maddi tersine çevrilişi içersinde düzenlenmiştir. Gücün, bütün dolayımları reddeden en yüksek kavranışı, salt ve yalın bir maddi biçim haline gelerek sadece üretken imgelemin yörüngeleri boyunca seyretmeye değil, aynı zamanda gövdesini yeniden yapılandırmaya, yetileri yapıcı kuvvete, ikinci doğaya dönüştürmeye başlar. *Etik*'in ikinci temeliyle birlikte *natura naturata*, *natura naturans* üzerinde bütünsel bir hegemonya kurar. Eğer şeytanın işi bu değilse nedir?

Temellük ve Kuruluş

Spinoza düşüncesinin dönüşümü, *Etik*'in ilk metafizik yöneliminin gelişimi (türümcü ufuktan eşzamanlı-yapısal kuruluşa) boyunca devam eden teorik sürekliliğin kesildiği noktada odaklanır: Şimdi ise sistem, artzamanlı-etik bir kuruluşa döner. Sonsuzun ilk örgütlenişi, çokluk ve teklik arasındaki ilişkinin kendiliğindenliği ve bu gerilimin panteist yetkinleşmesi üzerinde ısrar ederek, ütopya ve paradoks arasında tıkanmıştır. Sistemin yeniden yapılanışı, ilişkinin kendiliğindenliğini değil, çokluğun temeli olarak sonsuzu varsayarak ve kusursuzluğu açık, materyalist bir ufuk olarak görerek ilişki sorununun kendisini olumsuzlar. Bu noktada, on yedinci yüzyıl polemikleri açısından Spinoza düşüncesinin temel kuraldışılığını tanımlayabiliriz: idealist eğilimler taşıyan bütün rasyonalist felsefelerin temeli olan sonsuz ile belirsiz arasındaki ilişki sorununun safdışı edilişi. Kuraldışılık, Spinozacı felsefenin radikal bir biçimde erekçilik karşıtı olan perspektifinde yatmaktadır. Erekçilik ile, çokluğun inisiyatifi üzerine aşkın bir sentez yükleyen her türlü metafizik biçimlenimi kastediyorum (Spinoza da bunu kasteder). Tümüyle mantıksal bir aşkınlık! Burada tarihsel bir engel yıkılır. Devrimci bir uygulama gerçekleşir. Erekçilik, aynı zamanda önceden oluşturulmuş bir proje hipostazıdır; tarihsel dünyada pekişen ilişkiler sisteminin, doğanın sürekli düzeni üzerindeki bir yansımasıdır; bir komuta ve düzen savunusudur.[24] Bunu daha önce görmüştük, artık tüm kar-

[24] Bu tanımlamalar için Feyerabend'in son çalışmalarına bakınız.

maşıklığı içersinde *Etik*'in ikinci temelini kurmamız gereken ana yaklaşıyoruz. Şimdilik, başlangıç kısmını tamamlamak için, geriye sadece yeni bir kaynaşmaya yöneltilen ve süreç içersinde kaynamaya başlayan öğelerin öncesinde nasıl kendiliğinden bir araya geldiklerini görmek kalıyor.

Karşılaştığımız sorun, önceden bir araya gelmiş, tekil olarak tanımlanmış çeşitli öğelerin henüz birleşmemiş olmalarıdır. Yöntem, yapılanmalarına bizzat yardım ettiği ayrı ontolojik figürler grubunu henüz kendine mal etmemiştir. Ve bu zor bir durumdur, çünkü bir tarafta Spinoza düşüncesi için (ontolojik yönden köklü) yöntembilimsel bir birlik temel bir önem taşımaktayken, diğer taraftan böyle bir birlik, kendisini yeni perspektif için uygulanabilir hale getirecek bir dayanak noktasından da hâlâ yoksundur. Kurucu proje, hâlâ bir bakış açısıdır. Şimdiye kadar adres gösterilmiş olan tematik, tam da başlangıcında, projenin maddi olarak yeniden oluşturulabileceği sağlam bir çerçeve önermemektedir. İmgelem! İmgelem ise şüphesiz Spinoza ve bütün bir yüzyıl için, yöntemin kendi uygulanış ve sentez kapasitesini sınayacağı muğlak ve bocalayan bir alanı, doğanın ve aklın tutkulara neden olan karışımını temsil eder. Stoacılığın on altıncı yüzyılda yeniden canlanması bu çerçeveye ayrıcalık verip ondan yararlanmış ve on yedinci yüzyıl bu izi takip etmiştir.[25] Yani tutkuları. Tutkular sorunsalı, imgelem tematiğine nazaran, pratik bir belirlenime daha çok yaklaşır; çünkü istenci doğanın karışık topluluğunun içine sokar ve böylelikle tercih ya da alternatif, nihayetinde de kopuş öğesini açmış olur. Öyleyse bu nokta kuruluş perspektifinin, sadece atmosferi ve bakış açısını değil aynı zamanda yapılanmanın öznesini de tanımlayarak kendini örgütleyebildiği noktadır: imgeleminde ve tutkusallığında, bilgi ve istenç aracılığıyla insan –etkinlik olarak insan. Buradaki yöntem ontolojiye uygulanabilir. Anlak ve istenç akılda özdeş sayılır ve bir olumlama veya olumsuzlama edimi olmayan hiçbir ide yoktur. Yöntem, temellüktür.[26]

---

[25] Stoacılığın on altıncı yüzyıldaki yayılışı, devamı ve on yedinci yüzyıla sunduğu miras üzerine bir kaynakça ve bu kültürel geleneğin üzerine bir tartışma için izninizle tekrar *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (Milano, 1970) adlı çalışmamı anıyorum.

[26] Daha önce gördüğümüz gibi bu, Spinoza'nın *Etik*'in II. bölümündeki anlık ile istenç arasındaki ilişki tartışmasının genel sonucudur.

Bütün bunlara rağmen destek noktası sorununun çözüldüğü söylenemez. Dönüp Spinoza'nın yaşadığı yüzyıla bakmamız bu noktada yardımcı olabilir: Descartes'tan Hobbes'a, on yedinci yüzyıl düşüncesinin, doğrudan ya da dolaylı olarak, temellük kavramının kendisini fesheden çeşitli perspektifler içinden, dünyanın tutkusal temellükü tematiği çevresinde döndüğünü görebiliriz. Descartes'ta temellük, mekanik alanla sınırlanmış ve insanın özgürleşmesi için gereksiz bir hale gelmiştir. İkicilik, sadece tutkular düzeyinde, varsayım olarak dolayımlanır ve meydan okuyuşu antropoloji alanından çok rasyonel teoloji alanında yeniden biçimlenir.[27] "Meşhur Descartes'ın, Zihnin, eylemleri üzerinde mutlak iktidara (*potestas*) sahip olduğuna inandığı halde, insan Duygularını (Affect) ilk nedenleri aracılığıyla açıklamaya ve aynı zamanda da Zihnin, Duyguları üzerinde nasıl mutlak hakimiyete sahip olduğunu göstermeye çalışmış olduğunu elbette biliyorum. Fakat bana kalırsa, kendi anlayış kıvraklığından başka bir şey göstermemiştir" (*Etik*, III, önsöz). Hobbes'ta ise temellük gerçekten temel bir kavramdır ve onun fiziği, metafizik temeli etkili bir şekilde kurar. Peki bu metafizik yeterli midir? Yükümlülük aşkınlığının yeniden gündeme getirilişi, bütün bir fiziği değilse bile, güvenilir bir insan imgesini olumsuzlamaz mı? Tutku ve kuruluş arasındaki ilişki, beşeri ufuk ayrılığını yeniden düzenlemek adına (nerdeyse böyle bir şeyin ne anlama geleceğinden korkarak) tümüyle tabi hale getirilmemiş midir?[28] Sorun aslında on yedinci yüzyıl felsefesinin, bir düzeyde ya da diğerinde, dolayım ölçütünü tutkuların tanımları için temel bir şey olarak sunmasından kaynaklanır. Tutkuların muğlaklığı ve dalgalanışları bir ilerleme aracını değil, üstesinden gelinmesi gereken bir zorluğu teşkil eder. Bu arada Yeni Stoacı akımlar, materyalist bir tutkular tematiğini yeniden ele alarak, tutkular üzerinde hakimiyete dair idealist tematiği devralırlar.

---

[27] Bu soru üzerine özellikle S. Zac, *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza* (Paris, 1963), s. 104 vd.'ne bakınız.

[28] Macpherson *Possesive Individualism*'de özgün Hobbesçu formu içersindeki tutkular ve temellük tematiğini, aynı kategorinin on yedinci yüzyıldaki İngiliz sınıf mücadelesi içersindeki gelişimiyle ilişkilendirerek bu tezi ayrıntılı bir biçimde ele alır. (Macpherson'un kitabının İtalyanca çevirisine yazdığım önsözde bu konuyu doğrudan ele almıştım.) Buna karşıt bir görüş ve kapitalizmin savunusu için bkz. A. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, 1977).

> Duygular ve insanların bunları yaşayış biçimi hakkında yazanların çoğu, bunları doğanın ortak yasalarını takip eden doğal şeyler olarak değil, doğanın dışında şeyler olarak ele alıyor gibi görünüyorlar. Aslında doğadaki insanı, devlet içinde bir devlet olarak tasarlıyor gibiler. Çünkü insanın, doğa düzenini takip etmekten çok bozduğunu, eylemleri üzerinde mutlak iktidara [*potestas*] sahip olduğunu ve yalnızca kendisi tarafından belirlendiğini düşünürler. Dahası insan acizliğinin nedenini doğanın ortak gücüne değil, insan doğasının, hayıflanacakları, gülecekleri ya da küçümseyecekleri veya (genellikle olduğu gibi) sövecekleri bilmem hangi düşüklüğüne yorarlar. Ve kim insan Zihninin zayıflığını belagatla ve kurnazca kınamayı biliyorsa, o kişi Tanrı'ya yakın sayılır. (III, önsöz)

On yedinci yüzyıl felsefesi genel olarak böyle bir alanı benimser. Doğanın tutkusal temellükü (kapitalist pazarın ve ilkel birikimin ideolojik metaforu), değer akışlarının toplumsal olarak ve devlet eliyle örgütlenişinin zorunluluklarına boyun eğer. Bu kavramın felsefeyi laikleştirdiği söylenir! Bunu kim inkâr ediyor ki? Fakat bu kavram aynı zamanda bir iktidar (*potestas*) imgesine dahil olur ve bu dahil oluş, daha yeni keşfedilmiş olan materyalist yapının yaratıcılığını yadsır ya da en azından doğasını ve etkilerini mistikleştirir. İmgelem, tutku ve temellük, burjuva pazar ideolojisinin aynı özden gelen öğeleri haline mi gelir? Yaratıcılık düzene, değer artı değere mi tabi kılınmıştır?[29] Teoloji geleneğindekinden farklı, ama en az onun kadar etkili bir erekçilik kurumlaşır: Tutkusal muğlaklık, temellükün, tutkusallığı üstbelirleyen düzenlenmiş bir toplumsal şema içindeki temellükün dolayımlayıcı rolü aracılığıyla çözülür –burada

[29] Pazar tematiği konusunda pratik açıdan hem sağın hem de solun eleştirmenleri arasında fikir birliği vardır. Tartışma başlı başına kapitalist örgütlenme konusuna gelince, konu biraz daha zorlaşır ve daha belirli kategoriler gerektirir. Doğal olarak bu konuda kaynak kıtlığı çekilmez. F. Borkenau'nun kitabı 1920'lerde gelişen materyalist tarihyazımı eleştiriciliğinin temel bir örneğidir: *Der Übergang von Feudalen zum bürgerlichen Weltbild* (Paris, 1934); ayrıca bu çalışma ve benzer bir yöntembilimsel yaklaşımın olduğu polemikler üzerine benim makaleme bakınız: Borkenau, Grossmann ve Negri, *Una polemica degli anni Trenta* (Roma, 1978).

diyalektiği gerçek biçiminde, normu örtük olduğu, kendisi yapılanmış olduğu, "etker neden" değil "biçimsel neden" olduğu için hiçbir şey yapılandırmayan bir dolayım süreci olarak buluruz. Aşkınlık, dolayımı tahakkümü altına alır, sadece mantıksal ve transandantal biçimlerle olsa bile; temellük "meşrulaştırılmış" (tümele tabi kılınmış), kendi tanımından saptırılmış ve mistikleştirmiştir. Öyleyse on yedinci yüzyıl felsefesinin hümanizm karşıtı ve gerici kanadının, dolayımın yeniden icadının, erekçiliğin rehabilitasyonunun ve aşkınlığın restorasyonunun etrafında dönmesi tesadüf değildir. Felsefenin bu kanadı, hem Katolik hem de reforme edilmiş savunudan filizlenerek, teolojik Kartezyenizmde ve politik Hobbesçulukta, geleneğin -teolojik geleneğin ve benzer bir şekilde *raison d'État* (hikmet-i hükümet) geleneğinin- savunusu için uygun bir zemin bulurlar.[30]

Spinoza, yöntemi temellük olarak tanımladığı zaman, bütün bir felsefi evreni de lağv etmiş olur. Öncül, radikal olarak tek anlamlı bir varlık kavramı; (ideoloji alanındaki) argüman radikal bir ateizm; sonuç da materyalist bir insan kavramıdır. Ne varlık kavramına, ne de uzun uzadıya teoloji eleştirisine dönmemizin bir manası var. Sadece şunu fark etmeliyiz ki yüzyıldaki özgürleşmenin en radikal dini "yaşantı"larının içsel gerilimleri Spinoza'da çözülmektedir, hem Musevi hem de Protestan taraflar açısından. Bunlar ideoloji ya da doktrin değil, yaşantıdır (ve bazıları haklı olarak, teolojik dolayımı reddedip onu düşmanca ve konu dışı gösteren şeyin, yaklaşımın ta kendisi olduğunu iddia eder); Spinoza düşüncesiyle temas eden, kesişen ve özdeşleşen bu dini yaşantılar, aynı zamanda temellük deneyimleri, tanrısallığın temellükü deneyimleridir.[31]

---

[30] *Raison d'État* külliyatına ek olarak Malebranche ve Geulincx'in çalışmalarına bakınız. Bu konuda doğrudan referanslar vardır. Fakat aynı zamanda on yedinci yüzyıldaki doğal-hak teorisindeki dolayım ekollerinin gelişimine de bakılmalıdır. Ayrıca bu düşüncenin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki (özellikle felsefi-hukuksal bir doğaya sahip olan) metafizik çehrelerini görmek için Otto von Gierke'nin *The Development of Political Theory* (Londra, 1939) çalışmasına bakmak iyi bir fikir olabilir. Şurası açık ki ben bu teorilerde hümanizm karşıtı ve bazen de büsbütün gerici bir gelişim gözlemliyorum. Gierke'nin yaklaşımı oldukça ılımlıdır fakat yine de...

[31] Yüzyıldaki dini yaşantının temel sorununu ele alan bir çalışma için bkz. L. Kolakowski, *Chrétiens sans église* (Paris, 1969), özellikle de 227.-36. sayfalar. Ayrıca Kolakowski'nin, soruna yaklaşımının fenomonolojik ve yapısal karakteri üzerinde duran giriş yazısına da bakınız. Son olarak ise Zac'ın Yahudi dini deneyimini de içererek tartışmayı genişleten ve Spinoza'nın din felsefesinin yaşayan karakterini vurgulayan çalışmasına bakınız: *L'idée de la vie*, özellikle 7. bölüm.

Spinoza'nın ontolojik Platonculuk karşıtlığı, teolojik Hıristiyanlık karşıtlığıyla yan yana gider. Onun etkinlik olarak, temellükçü güç (*potentia*) olarak materyalist insan kavramı bu noktadan gelişir. Spinoza, öğelerin içpatlayışını, daha doğrusu, sakinleşerek ve kendilerini açıklığa kavuşturarak bize kurucu proje için gerekli olan araçları sağlayan öncüllerin içpatlayışını insan kavramının içinde incelemelidir. İnsan ve kurucu ufuk arasındaki ilişki, bir dizi metafizik koşul tarafından önceden ortaya konulmuştur. Bu koşulların temellük olarak insan kavramını nasıl hazırladıklarını görmek için onları sıralayalım. İlk önce insanı doğa alanında konumlandırma olgusuyla karşı karşıyayız: Metafizik perspektifin tersine çevrilişi, insan ve doğa arasındaki çözülemez birliği doğrulamış fakat insanı doğanın bir ifadesi olarak değil, dünyanın üreticisi olarak konumlandırarak ilişkinin yönünü ve yönelimini değiştirmiştir. Artık evrenin ve tanrısallığın gücünü, dünyanın kurucu gücü içinde tanıyabiliriz ve bunu varoluşun tanımı olarak kabul edebiliriz.

> İnsanların düşüklüklerini ve saçmalıklarını Geometrik bir tarzla incelemeye girişmem ve başkalarının akla aykırı, boş, saçma ve iğrenç bulduğu şeyleri kesin bir yoldan tanıtlamayı istememe hiç kuşkusuz biraz tuhaf görünecektir. Bunu yapmaktaki sebebim ise şudur: Doğa her zaman aynı olduğundan ve onun eyleme gücü ile erdemi her yerde bir ve aynı olduğundan, doğada ondaki bir noksanlığa atfedilebilecek hiçbir şey meydana gelmez.... Öyleyse, Duyguların doğası ve gücüyle Zihnin onlar üzerindeki iktidarını, Tanrı ve Zihin üzerine olan önceki bölümlerde kullandığım Yöntemle ele alacağım ve insan eylemleriyle iştahlarını, bunlar birer doğru, düzlem ve cisim Sorusuymuş gibi ele alacağım. (III, önsöz)

İkinci olarak, insanın bilgi alanındaki konumuna sahibiz: Ben dünyayı uzlaşımsal bir tarzda, ortak nosyonlarla tarif ederim fakat sonrasında (sahip olduğum ideler gerçekliğe giderek daha uygun hale geldiği oranda) gerçekliği bütüncül bir süreç olarak kavrar ve bilinçli bir şekilde ona aklımı uygularım. Sezgi ve imgelem yoluyla sadece doğruluğu değil, aynı zamanda, özgürlüğümü de kurarım. Doğruluk; özgürlük, dönüşüm ve özgürleşmedir. İnsanın bilgi ala-

nındaki konumunun metafizik gücü, aklın ve istencin bütüncül eyleminin ürettiği dönüşüm yönteminden başka bir şey değildir. "Erdem ve güçten aynı şeyi anlıyorum; yani erdem insanla ilişkili olduğu ölçüde, insan yalnızca kendi doğasının yasalarınca anlaşılabilecek belirli şeyleri meydana getirecek iktidara sahip olduğu ölçüde, insan özünün ya da doğasının ta kendisidir" (IV, T8). Bu, şu anlama gelir: İnsan özünün temellükçü gücü kendini uç bir berraklıkla açmaya başlar; koşullar bir araya getirilmiştir -metafizik olarak, biçimsel olarak. Artık bunlar, kurucu sürecin, sadece varlığın genel müteakip ilerleyişi olarak değil, aynı zamanda bir tekvin, gelişen bir güç olarak anlaşılmasının önünü açmak için aktüellikte, belirli bir tarzda birleşmelidirler. Bir kez daha imgelem, tutku ve temellükle karşı karşıyayız, fakat burada, on yedinci yüzyılın kısır döngüsüne düşmemeleri için güvence altına alınmış, bu sefer dolaysızlığa hakim olmak, dünyanın gerçekliğini doğrudan kurmak için hazırlanmışlardır.[32]

---

[32] Özellikle Zac'ın *L'idée de la vie* (s. 130-33) çalışmasına bakınız. Bu kitapta Zac paralelizmin tükenişini, imgelemin gerçekçiliğini ve her şeyden önce de Spinoza'nın bilinç kavramının muğlak olmayışını vurgular. Bu son öğe ise öncelikle F. Alquié'ye ve onun *Servitude et liberté selon Spinoza* (Paris, 1959) çalışmasında savunduğu tezlere karşı sunulmuştur. Fakat Spinoza'nın metafizik konumlarının maddiliğini tümüyle kavrayan ve bunları özellikle *TTP*'de, *TTP*'nin önceden gördüğü popüler dinin gelişiminde tespit eden A. Matheron'dur. *Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza* (Paris, 1971) adlı eserine bakınız. Matheron'un şüphesiz zor pasajlarla dolu tartışmasına geri döneceğiz. Fakat buradaki temel mesele, tarihin on yedinci yüzyılda aldığı özel biçim içersinde bir tarih yaratımı olan imgelemin kurucu kapasitesini ele almaktır: doğruluğun ve kurtuluşun tarihsel olumlaması olarak din ve popüler dindarlık biçimi. A. Igoin ("De l'ellipse de la théorie de Spinoza chez le jeune Marx," *Cahiers Spinoza*, 1 [1977], s. 213-28) Matheron'un bazı tezlerini benimser ve muteşem bir yorumsal gayret ve zekâyla, kolektifliğin, çokluğun imgelemiyle (yoksul ve cahilin dünyasıyla) kat edilen bengi kurtuluşa giden yolun kuruluşunun, Spinoza'nın politik teorisinin kesin bir hedefi olup olmadığını sorar. Bu sorulara (kısmen Leo Strauss tarafından önceden görülen bu sorulara) geri döneceğiz. Fakat şimdilik imgelemin katiliğini vurgulamak değil, onun sürecini ve gücünü görmek önemli. Bu tezler, Zac'ın tezleri gibi, oldukça üretken olmalarına karşın hâlâ şu itirazla karşılanmaktadır: Sonlu kipin çokluğun süreciyle, imgelemin süreciyle birleşmesinin sonucu, soyut ve tinsel bilinç alanında değil, maddi ve tarihsel bilinç alanında verilidir. Spinozacı imgelemin bu materyalist fonksiyonu metafiziğin krizinin (*Etik*'in II. bölümünün sonunda aldığı biçim içersinde) çözüldüğü odak noktayı temsil etmektedir. *TTP* böylesine büyük bir önem taşır. Bu geçişi tam olarak kavrayan isim yine A. Matheron'dur (bkz. özellikle s. 252 vd.)

İnsanın özü.

> Bu çaba [*conatus*], sadece Zihinle ilişkili olduğu zaman İstenç, aynı anda hem Zihin hem de Bedenle ilişkili olduğu zaman ise İştah diye adlandırılır. Öyleyse bu iştah, doğasından insanı kendini korumasına yarayan şeylerin zorunlu olarak çıktığı insan özünün ta kendisidir. Ve böylece insan, bu şeyleri yapmaya belirlenir. İştah ile arzu arasındaki tek fark, arzunun genellikle insanlar iştahlarının bilincinde olduğu müddetçe onlarla ilişkili olmasıdır. Demek ki arzu, *iştah ve iştahın bilincinin birlikteliği* olarak tanımlanabilir. Bütün bunlardan şu açıktır ki, bir şeye yönelik çabamız, amacımız, isteğimiz ve arzumuz, o şeyin iyi olduğunu düşünmemizden kaynaklanmaz; bilakis biz bir şeyi, onun uğruna çabaladığımız, onu istediğimiz, amaçladığımız ve arzuladığımız için iyi bir şey olarak görürüz. (III, Ö9n)

Öyleyse insanın özü *appetitus*'tur; dünya *appetitus* ve *cupiditas* ile tanımlanır. Aklın tekliği (anlık ile istenç) ve akıl ile bedenin tekliği birlikte sunulur. İştah ve arzunun dünyayı tanımlamasının nedeni budur. Fakat "tanımlamak", statik bir kurucu gücü ifade eder; insanın dünyaya yönelttiği kurucu belirlenim ise dinamiktir. Kurucu insan gücü, açık bir ufuk üzerinde özgür bırakılır. Dünya, artık var olmayan şeydir. O, gelecektir. O, geleceğe yansımadır. Aynı zamanda insanın özü, bu tanımın temel bir öğesidir. "Arzu, verili herhangi bir duygulanımdan, bir şey yapmaya belirlenmiş olarak kavrandığı sürece, insan özünün ta kendisidir" (III, Duyguların Tanımı I). Spinoza'da arzu, hem tutku hem de temellük olarak anlaşılmalıdır: "İştah, insanın korunmasına yarayan şeyleri yapmaya belirlendiği sürece, insan özünün ta kendisidir" (III, Duyguların Tanımı I, Açıklama). Diğer bir ifadeyle arzu, insan özünü yeniden üretimin ve kuruluşun dinamik düzeninde açıklar. Burada ortaya çıkardığımız şey, kurucu keskinliğinde amansız olan, gerçekten pozitif bir felsefedir. Peki bu, bazı okuyucuların yorumladığı gibi, bir haz felsefesi midir?[33] Belki de. Fakat kesin olan şey şu ki, sonuç

[33] G. Deleuze ve S. Zac, aralarındaki birçok yorum farkına rağmen bu noktada aynı fikri paylaşırlar.

olarak hem mantıksal hem de etik anlamda ufkumuzu ölçülemez bir biçimde genişleten, metafiziğin yeniden yapılanışı için uygun bir temele ulaştık.[34]

Hepsi bu değil. İnsan, daha önce gördüğümüz gibi, "devlet içinde bir devlet" değildir. Doğa, Benelüks ülkelerinde olduğu gibi, kuruluşunda konfedere ve karışık bir devlet değildir. Aslında kolektif bir mahiyet, daha doğrusu insan bireyselliğinin, kendini kolektif bir mahiyet olarak yapılandırdığını gören bir süreçtir. "Tekil şeylerden, sonlu olan ve belirli bir varoluşa sahip olan şeyleri anlıyorum" (II, T7). Daha önce *Etik*'in II. bölümünde mantıksal terimlerle kurulmuş olan bu geçiş, burada olağanüstü bir önem kazanır. Kurucu sürecin materyalist belirlenimi, aslında bu ilave kipsellik tarafından karakterize edilmektedir: kolektif, çokluk. On yedinci yüzyıl düşüncesinde (özellikle de Hobbes düşüncesinde) yaygın olan katı bireycilikten kopuş, tarihsel açıdan bütünsel bir hale gelir.[35] Siste-

---

[34] Buna karşı bir duruş için bakınız *Spinoza: L'âme*, s. 547-51). Gueroult burada, ilk önce, Spinoza'daki, arzuda kapatılmanın çok ötesinde olan insanın özü tanımının, alçalan bir düzen içersinde kendi somut tanımını türeteceği yüklemler düzenine geri getirilmesi gerektiğini iddia eder. Elbette, panteizmin mükemmel düzeninde arzu indirgemeci ve marjinal bir fenomen olarak verilemez. İkincisi ise Gueroult itirazları öngörerek her farklı arzu kavramının ve özellikle de arzunun kurucu gücünün tanımlanışının Spinoza'yı Schopenhauer'e indirgeme tehlikesi taşıdığını öne sürer.

[35] On yedinci yüzyılın politik düşüncesindeki bireycilik üzerine bir belgeleme için Macpherson'un *Possesive Individualism* çalışmasına bakınız. Spinozacı tematik perspektifinden şunu vurgulamalıyım ki ben burada *kolektif* terimini Spinoza'nın on yedinci yüzyıl bireyciliğini nasıl özgün bir şekilde aştığını göstermek için kullanıyorum; bu aşma için en uygun terim, Spinoza'nın ayrıntılı bir biçimde ele aldığı *çokluk* kavramıdır. Daha önce de sıkça andığımız gibi Spinoza'daki kolektif kavramının özgünlüğü ve çokluk kavramının oluşumu için A. Matheron'un *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris, 1969) ve *Le Christ et le Salut* çalışması temel referanslardır.Spinoza'daki kolektiften bahsederken, doğal olarak bunun bir yandan sahiplenici tavırla, diğer yandan da imgelemle ilişkili olduğu unutulmamalıdır. Bu üç öğenin (kolektiflik, temellük ve imgelem) kesişimleri Spinoza'nın sahiplenici bireyciliği tersine çeviriş biçimini temsil eder. On yedinci yüzyıldaki bireycilik ve kolektivizm arasındaki özdeşlik sahiplenici ve tutkusal boyuttadır, fakat bu iki görüş sentez perspektifinden çok radikal bir biçimde ayrışmıştır: birey ya da kolektif. Buradan hareketle Spinoza, Hobbes'un tersine çevrilişidir. Tüm bireycilik geleneğinden (modern devletin kökenlerinden ve burjuva ideolojisinden) kopuştur. Ne var ki türeyimsel açıdan baktığımızda, Spinoza felsefesini, bütün on yedinci yüzyıl düşüncesinin bir özelliği olan imgelem (tutkusallık) ve temellük boyutu içersinde temellendirmeliyiz.

min bütünü açısından bakıldığında kolektifin Spinozacı belirlenimi, güçlü etkilere sahiptir. Bu da güç kavramının (*potentia*), kendini bütüncül bir yoldan tamamlamasının önünü açar. Tutkusal ve toplumsal yaşamın gelişiminin, kolektifin gelişimi içersine doğrudan yerleşmediğini farz edelim. Biricik belirli olanak olarak bireysellik sürecinin mantıksal ya da politik (ve her koşulda transandantal) birleşiminin, gücün kurucu yararına bir karşıtlık olarak tanınabileceği toplumsal ve etik bir biçimlenim gelişebilir. Fakat böyle bir şey Spinoza'nın öncüllerine ters olacaktır: Kurucu süreç, onun içsel kolektif tanım varsayımının dışında düşünülemez. "Tanrı'nın gücünü, beşeri güçle ya da Kralların hakkıyla karıştırmamak için büyük bir özen göstermedikçe, kimse benim iddia ettiğim şeyleri gereğince anlayamaz" (II, Ö3n). Yani dünyanın tanrısal gücünün, bireyselliğin ifade ettiği temellükçü gerilimin gelişimi, bu gücün (mutlakıyetçi metaforun önerdiği gibi) aşkın ya da transandantal dolayımla yönetilebileceğini ya da düzenlenebileceğini düşündüğümüz takdirde imkânsızdır. Tanrısal hanedanlık metaforu, bu yüzyıl felsefesi, özellikle de Descartes düşüncesi[36] boyunca, teklik ve çokluğun ontolojik dolayımının olanaksızlığını belirtmek için kullanılır. Buna ek olarak kolektiflik kavramının, teklik ve çokluk arasındaki ilişkinin ontolojik belirleniminden başka bir şey olmadığı akılda tutulmalıdır. Öyleyse hanedanlık ve mutlakıyet metaforunun Spinozacı reddi, kolektifin ontolojik bir çözüm mevkiini kazandığı gerçeğini ifade etmektedir. Başlangıçtaki tekliği, "Zihnin ve iştahın kendiliğindenliği"ni (III, Ö2n) oluşturan (ya da daha iyisi, ifade eden) "hüküm" -her türlü paralelliği sonlandıran, doğanın bu (eşzamanlı) kendi üzerine hükmü, kolektifin, insanın zamansal kuruluşundan "kendiliğinden" biçimlendiği artzamanlı düzlemde de işler. Aklın prosedürünü ortaya seren temel şey, anlıkla dinamik sentezi içindeki istençtir: sürekliliğin dışsal bir dayatması yoluyla değil geçişin, tanımın fiziğinin içsel mekanizması yoluyla, sürecin özünün aktif ve yaygın olduğu gerçeğinden hareketle, bireyselden kolektife doğru giden akıl.[37] Öyleyse gücün kurucu ve yaygın materyalizmi, kolektif bir belirlenim

[36] *Descartes politico* çalışmamda sık sık Descartes'ın, her zaman olumlu bir çağrışım taşıyan kraliyet metaforuna başvurmasını vurgulamıştım.

[37] Bu temel ilk olarak *Etik*'in II. bölümünde bulunur: Ö44n1

talep eder. Kurucu koşullar karmaşası, burada en yüksek kaynaşma noktasına ulaşmıştır.

Özetlersek, kuruluşa karşı temellük: Bütün koşullar, hem gücün biçimlenimini, hem de onun dünyadaki eylemini belirleme ve tanımlama noktasına ulaşan bir kaynaşma düzeyinde verilmiş gibi gözükür. Spinoza'nın erekçilik karşıtı polemiklerinin en ateşlisi gibi duran *Etik*'in I. bölümündeki eke geri dönüp bakarsak, bu geçişin önemini daha iyi değerlendirebiliriz. Ekteki polemik gaye (*animus*), temellük ve kuruluş fikirleriyle süzülerek, üretken bir gayeye dönüşmüştür. Doğruluk kavramındaki alternatif artık erekçi paganlık ve matematik doğruluklarca içerilen kendinde normun olumlanışı arasındaki bir seçimden değil, daha ziyade bir öteye geçişten oluşmaktadır: kendinde doğruluktan kurucu doğruluğa, anlığın ve şeylerin upuygunluğundan maddi kuruluşun upuygun işlevine geçiş. "Doğa yasaları, sonsuz bir anlık tarafından kavranabilecek her şeyi üretmeye yetecek enginliğe sahiptir" (I, ek). *Etik*'in ilk aşamasının eriştiği en yüksek noktalardan birini temsil eden bu alametin koşulları, artık geçerli önvarsayımlar olarak verilidir.

Üretici Güç: Tarihsel bir Antitez

Temellük kavramını bu kez politik ekonominin doğuşuyla birlikte teorinin ayrıcalıklı merkezi olarak konumlanacak olan "tutku-çıkar" çifti ile ilgili olarak ele alalım. Bu çiftin önemi tarihsel belirleniminden gelir: politik ekonomi, burjuvazi, kapitalizm –temel öğesini egoist çıkarın ve onun geçerlenişinin oluşturduğu tutkusal bir temelin dışında kesinlikle tasavvur edilemeyecek olan kategoriler.[38] Daha yakın dönemlerde, çıkarları ya da en azından tutkuların maddiliğini, teorik yönden belirleyici bileşen olarak varsaymayan bütün görüşleri zamanla Modernlikten çıkarmıştık. Bu durum gerçekliğe tekabül etmektedir: Eğer Modern devlet sermayenin kökeni ve gelişiminin tarihiyse, tutku-çıkar tematiği de, bütünlüğe doğru ilerleme olarak anlaşılan bir çıkar fikriyle ilişkisini kesmeye çalışan düşüncelerin tümünü (ve kesinlikle bu tür metafizik konumları) et-

[38] Bu konuyla ilgili olarak Hirschman'ın *The Passions and the Interests*'te verdiği kaynakçayı akılda tutmak yeterlidir. Ayrıca C. Benetti'nin muhteşem çalışmasını anmamaizin verin: *Smith: La teoria economica della società mercantile* (Milano, 1979).

kili bir biçimde önemsiz hale getiren yapısal çerçevedir.[39] Ve hâlâ, bütün bunlar söylendikten sonra bile, temellük kavramının etrafında yükselen sorunlar dizisini çözmüş değiliz –ne de bu konu üzerine yazılmış sayısız çalışma bu sorunlara bir çözüm getirebilmiştir. Ardından: Temellükün çıkara indirgenişi, tümüyle dini savunu yanlısı, mistikleştirici ve dahası yazarın ölümünden sonra gerçekleştirilen gayri meşru bir operasyon olmayacak mıdır? Bulunduğumuz nokta: "temellük" kategorisinin, onun kapsam ve yoğunluğunun, uygulanabilirliğinin ve tarihsel belirleniminin çözümlenişi.

Eğer temellük, geç ortaçağda patlayan ve kendini Batı Medeniyeti tarihine yükleyen, hümanizme ait doğanın fethi ve dünyanın dönüşümü kavramını tanımlayarak, Modern çağda ideoloji düzeninde ve yaşamın kendisinde gerçekleşen bir devrim olarak anlaşılırsa, kategori, terimin bu devasa kapsamı üzerinden bütün bir dönemi kaplayarak, alternatif anlamlar varsayarak ve tarif ettiği tarihsel parabol içinde sadece ideal olmayan farklılıklar tanımlayarak, kendini arıtır ve belirler. On yedinci yüzyıla baktığımızda, kendimizi terimin genel kapsamının ve aynı zamanda da onun farklı ve alternatif tanımının kökeninde buluruz. Aslında temellük, kapitalist devrim transandantalıdır, bunu tanımlayan boyunduruk bağlarının içsel yapısıdır: Pratik kapasite ve yapıcı kuvvet, doğal koşulları varsayar, onları soyutlaştırır, dolaştırır; onları ikinci bir doğaya, yeni bir üretici güce dönüştürür. Temellük, yeni üretici güçle eşanlamlıdır. Fakat bu yeni dünya, sadece ideolojik olarak tek ve evrensel bir güç olarak sunulur; aslında yapısal olarak bu bölünmüş bir dünyadır. İlk krizler baş gösterdiğinde, ideoloji ve onun kolektif vurgusu çözüldüğünde gerçeklik, egoist çıkarlara indirgenmiş bir temellük ortaya koyar ve kapitalist devrimi politik muhafazakârlık, tahakküm yapılarının salt işlevsel bir dönüşümü olarak açığa vurur. Devrim dolayıma, dolayım da bunu takiben tahakkümün yeniden yapılanışına boyun eğer. Temellük, üretici güçler transandantalı olarak kalırken çıkarlar tematiği de yeni üretim ilişkilerini etkili bir şekilde

[39] Bu yorum hattının, Marksist köken ve Weberci yeniden değerlendirmenin gücü (aynı heretik önemle birlikte) öncelikle Frankfurt okulunda hegemonik bir hale gelir. Horkheimer'ın modern felsefe üzerine çalışmalarına bakınız.

temsil eder. Kapitalist gelişimin döngüsel sürecinde, üretici güçler ve üretim ilişkileri bir çelişkiye, ancak sonraki yüzyıllardaki gelişmelerde açıkça okuyabileceğimiz bir çelişkiye ulaşır.

Fakat felsefenin başı bu yüzden belaya girmez! Gerçekliğin, hep daha dramatik bir biçimde tarif ettiği bu temel çelişki, felsefe tarihinin esas seyri boyunca devam eder. Rasyonalite, değer ve yaratıcılık, bütün bunlar, kapitalist üretim ilişkilerinin yüceltimine yerleşir; bunlardan türeyen üretici güçler ve bu güçlerden türeyen çelişkiler, felsefi sürece ancak marjinal bir şekilde dahil olur. Doğal olarak, az çok içerici ve güçlü olan mistifikasyon biçimlerine sahip olacağız: İdealizm, üretici güçler ve üretim ilişkilerinin özdeşliği mistifikasyonunu dener ve sürekli olarak başlangıçtaki, devrimci kapitalist üretim birliği yanılsamasını (ilişki krizdeyken, bu ilişkiyi hilekârca hipostazlaştırarak) tekrarlar. Ampirizm ise ideolojiyi gizemden arındırır; fakat açıklayıcı terminolojinin tersine çevrilişini kinikçe kabul eder ve üretim ilişkilerinin çelişkilerini, bunların gelişimlerinin yararlılığına odaklanarak gerekçelendirmeye kalkışır. Buna karşın: Bu kasıtlı tarihsel sentezlere karşıt bir ret ve isyan sürekliliği tarif etmek mümkün mü? Sınıf savaşımının, (metafizik alanın kendisinde) bir ret ve sapma yolu, gerçek bir teorik-politik alternatife yönelmiş, mistifikasyonu yıkan bir yolu gösteren üretici güçlerin hep zorunlu olarak yeniden ortaya çıkan hareketinin gerçek gelişimini görmek mümkün mü? Hümanist devrimden filizlenerek ve temellük kavramının antropolojik merkeziyetini temel alarak, devrimin krizini yadsıyan ve temellük kavramını kapitalist çıkar düzenine, bu düzenin hareketinin ideolojik bireyselleştirilmesine tabi kılmayı reddeden bir düşünce akımı var mıdır? Temellükün maddi, kolektif ve kurucu gücünü yeniden olumlayan bir düşünce? Eğer yekpare bir felsefe tarihi fikrine sadık kalırsak, bunlar kabul edilebilir ya da yerinde sorular değildir. Yine de felsefe tarihi bütün gösterişine, etkin olan sürekli ve hummalı bir eleştirel yeniden düzenlemeye rağmen kara deliklerini, tanıtlama kapasitesindeki boşlukları saklamada başarılı olamaz. Felsefi retoriğin kendisi bile, bu kara deliklere geldiğinde pervasızca düşmediği zaman, en azından tökezler![40]

[40] Felsefi tarihyazımının yeniden düzenlenişi üzerine değiniler için F. Châtelet'nin editörlüğünü yaptığı derlemeye bakınız: *La philosophie* (Paris, 1979).

Spinoza metafiziği üretici güçlerin gelişiminin hiçbir düzene indirgenemeyeceğinin açık ve seçik bir deklarasyonudur. Hele de burjuva düzenine. Üretim ilişkileri tarihi, on yedinci yüzyılın çözümlenişine zorunlu olarak ayrıcalık tanımalıdır, çünkü bu yüzyılda kapitalizmin kökenlerine eşlik eden ideolojik alternatifler saf biçimleri içersinde verilidir. Bildiğimiz gibi zafer, daha sonra "burjuva" diye adlandırılacak olan tarafın olacaktır. Kapitalist gelişim, sınıf mücadelesinin ilk isyanıyla karşılaştığında, kendini devlet üzerinden dolayımlamak zorundadır. Aslında önceki yönetici sınıflarla dolayıma girer ve onlara yeni, rasyonel ve geometrik bir komuta biçimini kabul ettirir: Mutlakıyetçilik.[41] Yükselen burjuvazi, aynı zamanda tamamlayıcı ve temel bir operasyonu gerçekleştirip devlete ilişkin bir eklemlenme tanımlayarak, dolayımın koşullarını dinamikleştirir: Bağımsızlık, özerklik ya da kapitalist gelişim ve bir sınıf olarak burjuvazinin göreli ayrılık alanı olarak, burjuva toplumunu yaratır.[42] Öz, varoluştan önce gelir. Bütünsel bir soyutlama, toplumun devletten ayrılışı, sadece tek bir hedef için olumlanır: burjuva gelişiminin dinamiğini belirlemek. Burjuvazinin özü her zaman devletten ayrı olacaktır, devlet üzerinde bütünsel bir hegemonya belirlediği zaman bile -böylelikle kendini etkili bir biçimde devlete karşı konumlandırabileceği için değil (temeli tamamen kurgu olan bir sorunu gerçekçi bir biçimde ortaya koymanın bir anlamı var mı?), kendini üretici güçlerin etkili dolayımının dışında hiçbir şeyle özdeşleştiremeyeceği için. Burjuvazi, kendi varlığının devinimiyle daima eşzamanlı bir biçimde, üretici güçlerin tahakkümünün örgütlenişinin üretken olmayan bir biçimi (diğer bir deyişle bir üretim ilişkisi) olarak, zaman zaman devlet "yanlısı", zaman zaman da "karşıtı" olmuştur -çünkü burjuvazi her zaman için bir sömürü sınıfı olmuştur. Fakat kapitalist sömürü, bir ilişki komutası, bir düzenleme işlevidir. Bir dolayımdır, her zaman ve yalnızca üretici güçlerin bir dolayımı. Üretici güçlerden kopar-

[41] Bu konu üzerine benim *Rivista critica di storia della filosofia* (Aralık, 1967) s. 182-220'deki Modern Devlet'in kökenleri sunumumda bulunan kaynaklara bakınız.

[42] Johannes Agnoli haklı olarak bize *bürgerliche Gesellschaft*'ın çevirisinin "sivil toplum" değil, "burjuva toplumu" olması gerektiğini hatırlatmıştır.

tılan doğanın temellükünün (dönüşüm ve de kuruluş) kolektif sürecinin üstüne bindirilen bir çıkarlar bireyselliğidir. Artı değer çıkarımı gerçekliğini özelleştiren şey, değerin mistifikasyonudur. Bu, üretici gücün karşısındaki fetişizmdir.

Hobbes-Rousseau-Hegel. Daha önce fark ettiğimiz gibi,[43] burjuva mistifikasyonu yetkinliğine öncelikle bu üç zirve üzerinden ulaşır. Hobbes'ta, birliğe ait (kolektif) temellük kategorisi, etkili olduğu kadar paradoksal da olan bir biçimde, otoriterce egemene boyun eğişe çevrilmiş ve artı değer üretim mekanizması, değer fetişizmine düşürülmüştür. Rousseau'da ise, üretici güçlerin otoriter bir şekilde egemene transferi, demokratik bir biçimde mistikleştirilmiş ve de yabancılaşma her şeyiyle kutsanmıştır. Bu durum, sermaye diktatörlüğünün hukuksal temeli olan, kamusal hakkın mutlak biçimi ile özel hakkın birleşmesine izin verir. Hegel bu paradoksa bir son verir, onu diyalektikleştirir ve yabancılaşmış koşulu mutlakta yüceltmek, göreli özerklik uğraklarındaki özgürlük yanılsamasını sömürünün bütünlüğünde yeniden düzenlemek için, uğrakların her birine emek marjını iade ederek, bu paradoksu özerkliğin göreli uğrakları arasında dağıtır. Her üçünde de, burjuva toplumu ile devlet arasındaki ilk ayrım, teoriği donatan bir süs haline gelir: Bu durum, teorinin tarihsel sürecinin kabul etmek zorunda kaldığı fakat tahakkümün olgunluğa erişmesinden dolayı artık başından atabileceği bir kurgudur. Öyleyse sivil toplumu üreten devlettir. Burjuva toplumuyla devlet arasındaki ayrım (ampirist düşünce akımlarındaki gibi) korunsaydı bile hiçbir şey değişmezdi, çünkü burjuva toplumuna ait özerkliğin azlık ya da çokluk derecesinin, her koşulda sömürü maksadını güden bir sınıf dolayımı -üretici güç değil, üretim ilişkileri- olarak görülmesi gereken burjuvazi tanımının kendi doğasıyla bir alakası yoktur.

Spinoza düşüncesi, tüm bunların gizemden arındırılışının ilk temsilidir; salt yeni insanın, üretici gücünün, hümanist devrimin, en yüksek düzeydeki metafizik olumlaması olduğu için değil, tahakküm düzeninin kendisini maskelemek için burjuvazi tarafından yayılan bütün muhteşem kurmacaların da özgül bir olumsuzlaması olduğu için. Bu durum göz önüne alındığında, Spinoza'da, üretim ilişkileri-

[43] 4. bölümdeki ilk altbölüme bakınız.

ni üretici güçlerden bağımsız tanımlamak, özellikle olanaksızdır. Zaten Spinoza düşüncesinin temelinde, dolayım fikrinin bizzat kendisinin inkârı bulunur. Bu inkâr, Modern düşüncenin devrimci kökenlerinin genel karakteristiklerinin damgasını vurduğu ütopyacı gelişim boyunca hep var olmuştur ve de *Etik*'in ikinci aşaması dediğimiz olgun, ütopyacı olmayan dönemde de varlığını korumuştur. Spinoza felsefesini yüzyılı içinde biricik ve kuraldışı kılan da budur. Eleştirmenler, çok açık olan –yani bütün bir yüzyılda yaygın olan- bir şey üzerinde durarak, Spinoza ve Hobbes'taki doğa durumu[44] tarifleri arasındaki benzerlikte uzun uzadıya diretmişlerdir: kapitalist birikimin, harekete geçen bütüncül ütopya açısından antagonist karakteri. Fakat bu eleştirmenler temellük felsefesinin ortak alanında sunulan alternatifi ve bu alternatifin radikal niyetini kavramazlar: Spinoza'yı mükemmel bir Hobbes karşıtına çevirmek. Spinoza temellük temasını, bu temayı egoist çıkarlar ufkunda bozmayı reddederek, felsefesinin merkezi ve ayrıcalıklı teması olarak korur ve buradan hareketle Hobbes'un, üretici gücün üretim ilişkilerine devri için tasarladığı aracı reddeder: yükümlülük kavramı. Bunun ötesinde, Spinoza, toplumsal sözleşmeyi, iktidarın (*potestas*) devri yönünde devindirici bir öğeden ziyade, bir kurucu süreç tasarısı olarak kullanır (fakat sadece ilk aşamada). Ayrıca, üretim ilişkileri ideolojisinin bir diğer işlevsel kurmacası olan sivil toplumla devlet arasındaki ayrımı reddeder. Spinoza'ya göre toplum, üretici güçlerin gelişiminden ayrılamaz olan komuta işlevlerini kendi içinde yapılandırır. Spinoza *potestas*'a karşı *potentia*'yı koyar.[45] Spinoza düşüncesinin, burjuvazinin muhteşem memuru Hegel'e "ev-

[44] Hobbes ve Spinoza arasındaki ilişki ve polemik üzerine genel bir çerçeve ve Hobbesçu Spinoza okumaları için Giancotti Boscherini'nin *TTP*'nin İtalyanca baskısına yazdığı önsöze bakılabilir: s. xxvii-xxxiii. Hobbes'un Spinoza üzerindeki şüphe götürmez etkisi, sıklıkla hem bilgi teorisi alanında hem de daha sorunsal bir sonuçla politik alanda, birincisinden ikincisine doğru bir süreklilik olarak görülmüştür.

[45] *Potestas*'a karşı *potentia*. Hobbes'a karşı Spinoza. L. Strauss (*Spinoza's Critique of Religion* [New York, 1965], s. 229-41) ve M. Corsi (*Polica e saggezza in Spinoza* [Napoli, 1978], s. 9-14) Hobbes'un ve Spinoza'nın politik düşünceleri arasındaki devasa farkı vurgularlar fakat bunu çok soyut ve Spinozacı politika tanımının (güç) canlılığına uymayan bir şekilde yaparlar. Bu konuda daha iyi bir çözümleme için bkz. S. Zac, *L'idée de la vie*, s. 236-40 ve ayrıca M. Francés, "La liberté politique selon Spinoza," *Revue philosophique*, 148 (1958), s. 317-37.

rensiz" bir felsefe olarak görünmesi hiç de tesadüfi değildir! Hegel, Spinozacı tözün üretici gücünü, Modern felsefenin mutlak temeli olarak görür, ki bu yerinde bir görüştür: "Düşünce kendini Spinozizmin bakış açısına göre konumlandırarak işe başlamak zorundadır; Spinoza'nın takipçisi olmak Felsefenin temel başlangıcıdır."[46] Öte yandan Spinoza üretici güç görüşünde ısrar ettiği ölçüde, kirli bir dolayım oyununa boyun eğmediği ölçüde, Hegel olumsuz bir sonuca varır: "Spinoza 21 Şubat 1677'de, kırk dört yaşındayken öldü. Ölüm sebebi ona uzun zamandır ıstırap çektiren veremdi; bu ölüm şekli onun bütün tikelliğin ve bireyselliğin tek bir tözde öldürüldüğü felsefi sistemiyle de örtüşür."[47] Bir zamanlar filozoflar nasıl çarpışacaklarını biliyorlardı: Gerileme ya da ilerleme, burjuva tahakkümü ve proleter kölelik sorunlarına el atan çekişmeli alternatifler vardı (burada en azından bunun farkında olmalıyız). Ve de yanlışlama, bu mücadelede yaygın bir silahtır. Spinoza felsefesindeki "oryantalizm": daha neler?! Tikellik ve tekilliğin mutlakta yok edilişi! Elbette Spinoza, sonuna kadar üretici güç mutlağında kalmakta diretir; Machiavelli'nin, politik olanın mutlak toplumsal kimliğinde, Marx'ın, komünizmin devrimci sürecinin temeli olan antagonizma mutlağında diretmesi gibi: elbette aralarındaki farklılıkları nafile yere göstermek için değil, burjuva dolayımına karşı bir beşeri özgürleşme projesi birliğini (Machiavelli, Spinoza ve Marx'la birlikte) vurgulamak için. Burjuva tahakkümünün bütünlüğüne tabi kılınmış bir bilim yaratmak için, Machiavelli'den Makyavelizmi, Marx'tan Marksizmi türettiler; tıpkı pek başarılı olamadıkları Spinozizm gibi. Machiavelli'nin asıl önemli katkısı tam tersi yönde olduğu halde: politik olan kategorisinin sivil ve cumhuriyetçi köklülüğü! Marx'taki komünizm teması ise, kapitalist gelişimin betimlenişini öngörüp temellendirir ve onu kategorik olarak sömürü diye tarif eder! Machiavelli, Spinoza ve Marx, Batı düşüncesi tarihinde, burjuva gelişim dolayımı kavramına, üretici güçlerin kapitalist üretim ilişkilerine tabi kılınışına indirgenemez bir alternatifi temsil ederler. Bu "öteki" felsefi düşünce akımı, bütün gelecek felsefelerinin

[46] G. W. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1955), s. 257.

[47] A.g.y., s. 254. Bu soru üzerine Macherey'nin *Hegel ou Spinoza*'daki titiz filolojik çalışmasına bakınız.

temel zemini olarak göz önünde bulundurulmalıdır -bu "negatif düşünce", burjuva dolayım metafiziğinin zafer yüzyıllarını, ikonakırıcı bir düşünce olarak bir uçtan diğerine kat eder.

Spinoza felsefesinin, on yedinci yüzyıl felsefi düşünce gelişiminin içindeki ve karşısındaki konumu ele alındığında en çarpıcı olan şey ise, yaban bir felsefe olarak görüldüğü halde metafiziğinin gözden çıkarılamayacağı gerçeğidir. Bir yanda Aydınlanma öncesi muhteşem amprisizm tarafından takip edilen Kartezyenizm burjuva gelişim dolayımının yapısını kurma çabalarına devam ederken, diğer yanda ise Spinozacı felsefenin ortaya koyduğu politik ve metafizik sorunlar asla tümüyle yok edilmemiş, bilakis denetlenebilmek için devamlı gerekli olmuşlardır. Bu denetim operasyonu tartışmasının ayrıntılarına girmenin yeri burası değil: Spinoza ve bu kavisteki en önemli halkalardan biri olan Leibniz arasındaki ilişkinin metafizik yörüngesini takip etmek yeterli olacaktır.[48] Ve bu örnek aracılığıyla, kurucu kavrama gerçekten verilebileceğinden daha büyük bir yer bırakmadan Spinoza'yı ve onun metafizik olarak temellendirilmiş üretici güç kavramını sistem içine kapatmanın olanaksızlığı gösterilebilir (yinelenen Leibnizci yaklaşımları böyle tanımlamak mümkün olsa bile).[49] Dahası politik hat üzerinde, modern devletin kamusal hakkının zahmetli kökenleri yeniden inşa edilebilir: Genellikle hegemonik olan, sonrasında ise Rousseaucu metafizik tersine çevrilişin kuvvetiyle karşılaşmasından destek alan Hobbesçu sözleşmecilik, toplumculluğun gerekliliğinin, bu kurucu ve yapısal uğraşın, Spinoza düşüncesinin bu kadar şiddetli bir biçimde savunduğu mutlakıyet karşıtı direnişin kurucu gücünü yıkmada ya da etkisiz hale getirmede (uç düzeyde mistikleştirici bir soyutlama düzeyi ha-

[48] Spinoza ve Leibniz arasındaki ilişki üzerine iyi bilinen bir kaynak: G. Friedman, *Leibniz et Spinoza*, yeni baskı (Paris, 1962). Y. Bevalon'un çeşitli Leibnizci çalışmaları boyunca mevcut olan göndermeler de bakmaya değerdir. İkincil bir öneme sahip olan fakat bizim açımızdan oldukça ilgi çekici olan bazı noktalara değinen bir çalışma için ise bkz. Jon Elster, *Leibniz and the Development of Economic Rationalism* (Oslo, 1975).

[49] Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*, s. 310), Spinoza ve Leibniz arasındaki benzerlikleri fazlasıyla vurguladıktan sonra, bence çok yerinde fakat kendi konumuyla çelişkili bir hükme varıyor: "Spinoza ve Leibniz arasında gerçek bir ayrım bulmaktayız. Birinin tek anlamlı ifadeler teorisinin karşısında ötekinin çok anlamlı ifadeler teorisi vardır."

ricinde) asla başarılı olamaz.[50] On yedinci yüzyıl felsefesi karanlık bir sınıra ulaşmış, ilk günahını saklamayı sürdürmüş gibidir: temellükün, Modern felsefenin ihanete uğramış temeli olarak tanınışı -sürekli bir *yanılgının* açığa çıkarttığı.

Spinoza, Modern felsefenin berrak ve aydınlık yüzüdür. Burjuva dolayımının ve onun yayılımını düzenleyen her türlü mantıksal, metafizik ve hukuksal kurmacanın olumsuzlanışıdır. Hümanizmin devrimci projesinin sürekliliğini belirleme yönündeki bir girişimdir. Spinoza'yla birlikte felsefe ilk kez, bir dolayım bilimi olarak kendini olumsuzlamayı gerçekleştirir. Spinoza'da, gelecek yüzyılların ustaca bir öngörüsü, Spinoza'yı sadece on yedinci yüzyıl düşüncesi üzerinde düzleşmekten koruyan değil, aynı zamanda, çoğunlukla her türlü yüzleştirme ve karşılaştırmayı da reddeder gibi duran bir gelecek felsefesinin böylesine radikal bir doğruluğunun sezgisi vardır. Gerçekten de Spinoza'nın çağdaşları, onun düşüncesini ne anlamışlar ne de çürütebilmişlerdir. Leibniz, optik bir sorun üzerine yazdığı ve Spinoza'ya dair belli bir kavrayışın göstergesi olan mektubunda ona "doktor" diye hitap eder (45. mektup). Tuhaf: doktor, *iyileştirici*, büyücü. Spinoza böylece genç Descartes'ın ve Katolik ya da Protestan olsun bütün Karşı-Reformcu kültürün hesaplaştıklarını iddia ettikleri Modern öncesi kuşağa geri döndürülür -Rönesans insanları, devrimciler, büyücüler, hepsi de terkedilmiştir.[51] Bana kalırsa Spinoza, asıl olarak Shakespeare'i akla getirir: dışarıdan yüklenen anlamları üstlenmeyen, daha ziyade kendi gücünün ifadesi, yerküreyle devrimci ve bağımsız bir bağlantının gösterimi olarak, dramatik biçimi ya da mantıksal çatışmayı içsel bir yoldan üreten dramatik bir düzenleme -Spinoza'da ise özgürleşmenin habercisi olan bir güç. Mutlakta. Spinoza'nın çalışmalarının ölçülemez ölçüsü, temellük kavramının bütünlüğü ve yöntemin kuruluş olarak yeniden biçimlendirilişi: Spinoza'nın burjuva gelişim dolayımının tanımını tartışmakla meşgul olan çağdaşları, kavrayamadıkları bu şeyi kuralsız ve yaban bir şey olarak görmüşlerdir. Oysa Spinoza, antagonist ve dev-

[50] Gierke'nin sunduğu kapsamlı çalışmaya bakınız: *The Development of the Political Theory.*

[51] Rönesans kültürünün bu yönü için Paolo Rossi ve F. Yates'in çalışmalarına bakınız.

rimci nedenlere gebe bu tarihsel seyrin üzerine düşen asıl görevin tek sahici okumasıyla uğraşmıştır. Gelecek için! Bütün bir yüzyılın düşüncesi yenilgiye, Kartezyenizmin muhteşem metafizik oyunlarıyla ve "*libertinliğin*" parlak oportünizmiyle özdeşleşmeye boyun eğerken; mekanikçi düşünce, kendini iktidar (*potestas*) imgesinin yeniden inşasına, uzmanlaşmış tahakküm tekniklerinin inşasına, böylelikle de devrimci deneyimlerin imhasına adarken; ve de felsefe burjuva uygarlığının dolayımcı özüne varlık kazandırırken; Spinoza düşüncesi, bu koşullar altında, hegemonik kültürün -yenilgi ve dolayım kültürünün- dengesini eleştirip yıktığı oranda "negatif bir düşüncedir". Negatif düşüncenin tanımı (bildiğimiz gibi) her zaman görelidir. Spinoza düşüncesi, üretici gücün bir savunusudur. Töz dolu bir negatif düşünce?

İkinci Temel

Kendiliğindenlik ve Özne

"Burada, insanın eylemlerini ve iştahlarını, doğru, düzlem veya cisim Sorularını ele alır gibi irdeleyeceğim" (*Etik*, III, önsöz). Belirtilen niyet indirgemecidir: Spinozacı evren, geometrik olmaktan çok fiziksel, mekanikçi olmaktan çok Galileicidir.[1] Bu, sahnedeki öğelerin son derece cismani olmasını, etkiler ve tepkiler kompleksinin ufku savaş ufkuna çevirecek kadar canlı olmasını gerektirir. Bütün bunlar ise kipsellik düzeyinden, dünya alanından en ufak bir sapma gösteren projelerle artık işi olmayan, kapsamlı bir varlık yapısına dayanır. "Kipler, özlerinde ifadelidirler: Her biri, kendi özünü oluşturan güç düzeyine göre, Tanrı'nın özünü ifade eder. Spinoza'da sonlunun bireyleşmesi, cinsten ya da türden bireye, genelden tikele doğru değil, sonsuz nitelikten, ona karşılık gelen indirgenemez, özgül veya yeğin parçalara bölünmüş niceliğe doğru ilerler."[2] Spinoza'da varoluş uzamdır, bir parçalar çoğulluğu ve her şeyin ötesinde nedensel bir mekanizmadır. Kipin varoluşu çoğulluktur, belli bir hareket ve duraklama ilişkisince tanımlanan bir parçalar bütünlüğüdür. *Kısa İnceleme*'den *Etik*'in II. bölümünün 13. önermesine kadar ve III. bölüm boyunca, kipin varoluş doktrini sürekli ve tutarlıdır. "Spinoza'da

[1] Bu konu üzerine bkz. S. Zac, *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza* (Paris, 1963), s. 104-20.

[2] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, 1968), s. 182.

varoluş teorisi üç öğeden oluşur: "bir güç ya da yeğinlik düzeyi olan *tekil öz*; hep uzamlı parçalar sonsuzluğunu barındıran *tikel varoluş*; ve de *bireysel biçim*, yani, bengi olarak kipin özüne tekabül eden fakat aynı zamanda altındaki parçalar sonsuzluğunun özüyle sonlu olarak bağlantılı olduğu karakteristik ya da ifadeli ilişki."[3] Fakat tüm bunları içsel bir bakış açısından görmeliyiz: Felsefe bile kipselliği aşamaz. *Etik*'in III. bölümünün bütün amacı, nedenselliğinin belirsiz hareketinde ya da sonsuz gücün içsel ve kendiliğinden bir belirlenimi olarak zihnin hareketinde görülen kipsellik dünyasının kendiliğindenliğinin dinamik ve kurucu sentezine ulaşmaktır. "Zihnin Tutkusu diye adlandırılan Duygu, zihnin kendi Bedenini ya da bedeninin bir parçasını olumladığı karışık bir fikirdir; verili olduğunda, Zihni başka bir şeyi değil de o şeyi düşünmeye belirleyen, öncekinden daha az ya da daha çok olan var olma kuvvetidir (duyguların tanımı): İşte III. bölümün sonu; öznel etkinliğin varlığın kurucu öğesi olarak sunulması ve fiziğin ilerlemesini tıkamış olan dünya paradoksunun (tersine çevirme ve aksiyomatik indirgeme yoluyla) çözülüşü.[4]

Kendiliğindenlik ile zihnin, kipsellik ile öznelliğin bu bütünsel birliği nasıl belirlenmiştir? Felsefeyi devamlı artan bir hızla kendini varlığa gömmeye sevk eden fiziksel öncülleri etraflıca incelemiştik. III. bölüm, *De Affectibus*, ise bize sistematik bir önerme sunar. Bileşenler tanıdıktır, yine fiziksel boyuttayız ve her şey yüzeydir: Dinamikler nelerdir? Bunlar tam da dünyanın kuruluşundaki etkin bir öğe ve bir özgürleşme temeli olan bilincin soybilimiyle uğraşırlar. Nedensel mekanizma bir eğilime, eğilim de kurucu bir projeye dönüşmelidir –fizik fizyolojiye, fizyoloji de psikolojiye geçmelidir (IV. bölüm bu süreci bütünler ve tamamlar). Tanıtlama prosedürü aksiyomatiktir: Diğer bir ifadeyle bu prosedürde, diyalektikte olduğu gibi, sadece bütünlük açıklayıcı olabilir; fakat diyalektikten farklı olarak varlık burada yöntem tarafından ne ideal olarak belirlenebilir, ne de manüple edilebilir –varlık var olur, kuvvetlidir, yıkılmazdır ve

[3] A.g.y.,s. 191

[4] Duyguların Genel Tanımı, Açıklama. II. bölümdeki 11. ve 13. önermelere olan açık göndermeye dikkat ediniz; 3. bölümün son altbölümüne bakınız.

çok yönlüdür. Aksiyomlar varlığı bir ilke, kendilerini de belirli bir soyutlama olarak sunarlar.[5] Öyleyse geri dönüp, tekrar yükselmeye başlayacağımız bir varlık düzeyinde konumlanmalıyız.

Bu düzey başlangıçtan itibaren, hem belirsiz bir hareketliliğin biçimsel niteliği, (P1-2) hem de bu hareketliliğin paradoksal yönelimini koruyan bir şekilde tanımlana gelmiştir -bu anlamda hareket, varlığa uygunluğunun artan ya da azalan derecelerince yönlendirilir. T1: "Etkisi kendisi yoluyla açık ve seçik olarak algılanabilen nedene upuygun neden diyorum. Etkisi kendisi yoluyla açık ve seçik olarak algılanamayan nedene ise kısmi neden *ya da* upuygun olmayan neden diyorum" T2: "İçimizde ya da dışımızda, bizim upuygun nedeni olduğumuz bir şey meydana geldiğinde, yani ancak doğamız sayesinde açık ve seçik olarak anlaşılabilecek içimizdeki ya da dışımızdaki bir şey bizim doğamızı takip ettiğinde, etkiniz demektir. Buna karşın, sadece kısmi bir nedeni olduğumuz bir şey içimizde meydana geldiğinde ya da doğamızı takip ettiğinde ise edilgeniz demektir." Fakat bunu söylerken gerçek bir sorunsalın içine yerleştirmem gerekir. T3: "Duygudan, Bedenin eyleme gücünü arttıran ya da azaltan, destekleyen ya da kısıtlayan Beden duygulanımlarını ve aynı zamanda bu duygulanımların idelerini anlıyorum." Kendimizi bir kez daha tanıdık bir noktada buluyoruz: Dünya paradoksu, artık bilinç düzeyine yükseltilmiştir -bir kez daha, savaş ufku. Hatta burada paradoks daha da ileri götürülür. "Karşıt doğaya sahip olan şeyler, biri diğerini yıkabileceği için aynı öznenin içinde olamazlar" (Ö5). Peki upuygunlukla ne kastediliyor olabilir? Farklı upuygunluk dereceleri var mı? Nasıl oluyor da belirsiz hareketlilik aynı zamanda hareketi yönlendirdiği

[5] Bizim yaklaşımımız ile A. Matheron'un *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris, 1969)'daki yaklaşımı arasında kendi sonuçlarını doğuran farklılıkları vurgulamak önemli. Matheron'un çalışmasında bizce tartışmalı olan şey uyguladığı yöntem, Spinoza düşüncesi çözümlemesine, 1960'lı yılların varoluşçu Marksizmine özgü diyalektik ya da paradiyalektik şemayı dahil etme eğilimidir. Matheron'un çerçevesi bir yabancılaşma ve yeniden birleşme sürecinin tetiklediği belirli bir dinamizmdir. Fakat yapıcı bir süreklilik perspektifi olan Spinozacı perspektifte dışlalanan şey tam da budur. Diyalektik yöntemle aksiyomatik yöntem arasında temel bir uyuşmazlık bulunur, ki bu fark Matheron'un sıklıkla yaptığı gibi asla azımsanamaz.

halde kesilebilir; nasıl oluyor da kipsel varlığın karşıtlık olanağı yıkılabilir? Gerilim uç bir noktada olmasına rağmen hâlâ biçimseldir; yıkıcı olma riskini taşıyan mutlak bir karşıtlığın eşiğine konumlanmış olarak fazlasıyla biçimseldir.

Bizim kurucu çözümlemeyi yeniden düzenlememizin (başlatmamızın) önünü açan şey burada da diyalektik *Aufhebung* değil, söylemin koşullarının aksiyomatik olarak derinleştirilmesidir. Ö6: "Her şey gücü yettiği oranda varlığında direnmek için çabalar." Ö7: "Şeylerin kendi varlığında direndiği çaba [*conatus*], şeylerin aktüel özünden başka bir şey değildir." Ö8: "Şeylerin kendi varlığında direndiği çaba sonlu değil belirsiz bir zamanı içerir." Ö9: "Zihin açık ve seçik idelere sahip olduğu sürece de, karışık idelere sahip olduğu sürece de, belirsiz bir süre zarfında kendi varlığında direnmeye çabalar ve sahip olduğu bu çabanın bilincindedir." Bu dört önerme temeldir. *Conatus* varlığın kuvvetidir, şeyin, belirsiz sürenin aktüel özüdür ve aynı zamanda tüm bunların bilincidir. *Conatus*, zihin bakımından istenç, zihin ve beden bakımından ise iştahtır. Arzu, iştahla birlikte bu iştahın bilincidir. *Conatus*, kendini upuygunlukta gerçekleştirmeye doğru meyleder (Ö9n). Kipsellik kendini, aktif olabildiği kadar pasif de olabilen güç (*potentia*) olarak sunarak, *conatus* teorisi aracılığıyla ifade edilir; böylece kendini güçte toplanmış duygulanımlar olarak da sunar. Sonlu kipin dünyası artık tutkular teorisi kapsamına alınabilir. Ve bir yalpalama ufku, varoluşsal varyasyonlar ufku, aktif ve pasif duygulanımlar arasındaki sürekli ilişki ve oran, bir esneklik olarak sunulur. Bütün bunları birleştiren şey özsel bir öğe, daima etkin bir devindirici, var olanın ötesine geçen ve tümüyle içkin bir nedenselliк olan *conatus*'tur. Bunun ereksellik içeren bir özle hiçbir ilgisi yoktur; tersine *conatus* tam da eylemin kendisidir, verilmişliktir, ereksel olmayan varolanın bilinçli belirişidir.[6]

Nihayet, varlığın –insan bilincinin ve dünyasının açığa çıkardığı kapsayıcı varlığın- kurucu dinamiği içindeyiz. Eşzamanlılık sadece verilmekle kalmaz, aynı zamanda tanıtlanır da. "Bedenimizin eyleme gücünü artıran ya da azaltan, destekleyen ya da kısıtlayan herhangi bir şeyin idesi, Zihnimizin düşünme gücünü de artırmakta ya da azaltmakta, desteklemekte ya da kısıtlamaktadır" (Ö11). III.

[6] Öncellikle bkz. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, s. 197-213

bölümün ilk önermesinin, bilinç düzeyinde tekrar öne sürdüğü dünya paradoksu, kesin bir şekilde aşılmıştır. Daha doğrusu, paradoks yıkılmıştır: Önceden statik bir artık karşıtlığına, potansiyel öğelere meyletmekteyken şimdi kurucu bir gerilimi harekete geçirerek çatışmayı, "yükselen yol"u işaret etme noktasına kadar götürmektedir. Kusursuzluk teması, eğer beden ve zihne giden bir izleği tarif etmiyorsa, varlığa ait bir yüklem değildir. Tekil tutkular yoluyla, zihin daha üst kusursuzluk derecelerine geçer (Ö11n). "Zihin, elinden geldiğince, Bedenin eyleme gücünü artıran ya da destekleyen şeyleri imgelemeye çabalar" (Ö12). Bunu Latince söylemek lazım: "Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae Corporis agendi potentiam augent, vel juvant." Latince ifade, burada belirlenen bağlantıyı daha iyi göstermektedir: *potentia*, *conatus*, *mens*. İmgelem ve tutku yoluyla sürekli kusursuzlaştırılabilecek bir yekûn. -*Potentia*'dan başlayan, *conatus*'la sürdürülen, *mens*[7] tarafından değerlendirilen ve tanımlanan- bir süreç harekete geçirilmiştir. (Ö13). Devamlı yalpalayan fakat ayakları gerçekliğe basan, hareket halinde olan fakat her an kurucu bir mantığın yönetiminde olan bu ilişkiler içersinde kusursuzluk, *conatus*'un, var olanı aşışındaki bir gerilim olarak kendini kurma noktasına erişir. "Haz-acı" ve "sevgi-nefret" muhteşem çiftleri, burada, duygular dünyasının kurucu sürecinin okunmasındaki anahtarlar, uyarılar olarak belirirler: Artık bunlar ontolojik sıçrayış tasarısının yapıcı, biçimsel öğeleridir. "Öyleyse *Hazdan, Zihnin daha üstün bir kusursuzluğa geçtiği tutkuyu* anlayacağım. Ve *Acıdan* da, *daha alt bir kusursuzluğa geçtiği tutkuyu*" (Ö11n). "*Sevgi, dışsal bir nedenin eşlik ettiği Haz*dan başka bir şey değildir ve *Nefret* de, *dışsal bir nedenin eşlik ettiği acı*dan başka bir şey değildir" (Ö13n).

Kendiliğindenlik ve öznellik arasındaki ilişki, Spinoza düşüncesinin gelişimi içersinde ilk kez burada gerçek bir sentez biçimine kavuşur. Burası gerçekten de *Etik*'in merkezi bir uğrağı, ikinci temelin esas noktasıdır. Elbette süreç önceki gelişimi içersinde ontolojik boyutu, dolayısıyla da kolektif, genel ve taşkın boyutu keşfetmişti -bu noktayı daha sonra ele alacağız.[8] Şimdi ise diğer bir önemli so-

[7] Lat. *akıl, zihin* (ç.n.)

[8] Matheron *Individu et communauté*'de, özellikle de ikinci bölüm s. 82 vd.'de, Spinoza'daki tutkular teorisinin toplumsal boyutunu mükemmel bir biçimde

nucu vurgulamalıyız: (Buradaki kuruluş düzeyinde çok karmaşıklaşmış olan) ontolojik dolayımsızlık, normatif bir yeterlik kazanır.[9] *Conatus*, yani varoluşsal dolayımsızlık, özün gerilimini bir eğilim olarak ifade eder. Bu aşma süreci, normatif bir boyut kazanır: Norm, onu devindiren maddi dürtüler topluluğunu sistematik bir şekilde kendinde yeniden toplayan meyilli eylemin etkisi olarak verilmektedir. Bileşimin karmaşıklığı, *conatus* gücünün karmaşıklığı, normun üretimini olanaklı kılar. İki sürece tanık olmaktayız: *conatus*'u, kusursuzlaşabilirlik boyutu olarak ortaya koyan ve bu ilerleyişin öğelerini biriktiren süreç ile öğelerin kendisini kusursuzluk olarak ifade eden diğer süreç. Varoluş, özü dinamik ve kurucu bir biçimde ortaya koyar; öyleyse mevcudiyet de eğilimi ortaya koyar: Felsefe, dengeden çıkarak geleceğe meyleder. Kısmen Hobbesçu fiziğin (ve genel olarak mekanikçi düşüncenin) ortaya attığı sorun ve normun aşkın olarak yeniden temellendirildiği anda Hobbesçu politik düşüncenin (ve de genel olarak mutlakıyetçi düşüncenin) şüphe götürmez bir biçimde yadsıdığı eğilim -ki yüzyılın en önemli sorununu oluşturan da budur- pekâlâ işte bu sorun, sistemin bileşiminin karmaşıklığı içersinde kendiliğinden ortaya konan olgu ve değerin Spinozacı savunusu tarafından dağıtılmış ve gizeminden arındırılmıştır. Kip fiziğinden tutkular fiziğine geçiş, mekanikçiliği devrimci projenin yaşamsal sürekliliği içersinde biçimlendirir. Mekanikçilik, kriz, mutlakıyetçilik: Spinoza bu sırayı bozar -kriz, özgürlük projesine dahil edilir. Savaş ufku tepe takla edilmiş ve bir özgürleşme ufku olarak yeniden yapılanmıştır.

---

vurgular. Spinozacı düşüncenin gelişimini, özellikle de *Etik*'in III. bölümünü çifte bir gelişme olarak ele alır. Birincisi, bireyin gelişiminin düzeni: tutkusal yaşam. Diğeri ise tutkusal bir insanlar arası gelişim. Bütün bunlar fevkalade önem taşımaktadır. Fakat Matheron, *Etik*'in III. ve IV. bölümlerine hakim olan çerçevenin "Kabalacıların Sephardi ağacı temasının serbest bir varyasyonu" olduğunda ısrar ettiğinde, argümanını fazlasıyla mekanikçi ve biraz da inanılmaz bir hale sokmuş olur. Bu tümüyle fantazyalı bir görüştür.

[9] Şunu belirtmeliyiz ki burada normatifliği önermekten çok, tam anlamıyla ele alıyoruz. *Etik*'i geç Rönesans'la ilişkilendirerek ondaki "şifa verici" eğilim üzerine çok sayıda yorum yapılmıştır. Benim açımdansa şifa verici yönü geç Rönesans'la ya da Stoacılarla ilişkilendiren görüş de, Descartes ve onun tutkular biliminden gelen geleneğe yapılan referans da kabul edilemezdir. Spinoza'nın düşüncesi, bilhassa bireycilik izlerinden uzaktır.

Projenin genel planı içersinde Spinoza özellikle bilincin soybilimini, *conatus*'tan özneye geçişi, analitik bir biçimde ele alarak ilerler. Spinoza düşüncesinin gelişimi içersinde güç bela seçtiğimiz bütün kestirimler burada açıklıkla ve bir sentez içersinde düzenlenmiştir. *Etik*'in III. bölümü bu noktadan itibaren dört kısma ayrılabilir: (1) 16.-28. önermeler, imgelem perspektifinden duyguların çözümlenişi; (2) 29.-42. önermeler, toplumculluk perspektifinden duyguların çözümlenişi; (3) 43.-52. önermeler, olumsuzlama (çatışma ve yıkım) perspektifinden duyguların kuruluşu; ve (4) 53.-59. önermeler, özgürleşme perspektifinden duyguların kuruluşu. III. bölüm, tetiklenen kurucu figürün karmaşıklığını dışardan özetleyen kırk sekiz duygu tanımıyla biter.

İmdi, kurucu analitiğin ve tanımların kalbine inmeden önce, durup bir an için Spinoza'nın izlediği yöntem üzerine düşünmekte fayda var. Yukarıda tanımlanan sınıflandırmanın hiçbir koşulda felsefe tarihinin daha sonraki seyrinin önerdiği bir şekilde okunamayacağını fark etmeliyiz: Kant, transandantal fonksiyonun analitiğini ve diyalektiğini düzenlemek adına Spinozacı tasarıyı benimser. Klasik idealizm, Kantçı önermenin göreli yanılgısını yeniden incelemeye ve bu projeyi ontolojik olarak yeniden yapılandırmaya tam da Spinoza'ya yaptığı referans üzerinden kendini adar.[10] Fakat bu temelsiz bir uygulamadır: Spinoza kurucu projeyi, ontolojik olarak etkili, yapısal bir proje olarak ortaya koyar; onda, (Kantçı) görünüşler bilimine ya da (Hegelci) karşıtlar bilimine yarayan bir diyalektik yoktur; Spinoza'da varlığın fenomonolojik süreklilik ve süreksizliği, ilkelerin aksiyomatik etkililiğine bağlıdır, diyalektik uğrakların transandantal manipülasyon alanında asla tehlikeye atılmaz. Bu akılda tutulması gereken bir ön uyarıdır, çünkü "Spinozizm"in Spinoza düşüncesine karşıt olarak yarattığı anafor, zaman zaman, Spinoza felsefesinin kurucu yönteminin (metinle birlikte) yeniden temellükünü engelleyecek kadar güçlü ve etkili olabilmektedir. Bu uyarıyla birlikte ve de sürecin yeğinliğini idealist bir analitik ya da diyalektik içinde dağıtmamaya dikkat ederek kuruluş sürecine geri dönelim. Çünkü burada kolektif bir praksis fenomonolojisi etkilidir.

---

[10] Spinoza'nın düşüncesinin Kantçı ve Hegelci yorumlarının seyri için bkz. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris, 1979).

"Biz bir şeyi, Zihni genellikle Haz ya da Acıyla duygulandıran bir nesneye benzerliği içersinde imgelediğimiz için, o şeyin bu nesneye benzerliği bu duyguların etker nedeni olmasa bile, o şeyi severiz ya da o şeyden nefret ederiz" (Ö16). Öyleyse imgelem, temel duyguları zaman ve mekânda yayar (fakat burada öncelikle zamanda, çünkü mekân boyutu ancak toplumsallaşma çözümlemesinin seyri içersinde, 29. önermeden itibaren temel hale gelir); kurucu tasarıyı somut bir hale getirir. İmgesel olanın yapısı, kurucu dolayımsızlığında belirir. 15. önerme ("Her şey Haz, Acı veya Arzunun ilineksel nedeni olabilir") bize yapının eşzamanlı tanımından başka bir şey vermezken, 16. önerme, imgelemin artzamanlı yapısını göstermekte ve kurucu işlevini netleştirmektedir. Bu metafiziktir ya da daha iyi bir ifadeyle birey-üstüdür (metaindividual) ve ontolojik olarak gebedir: Varlığı güçlü ve içsel bir şekilde dinamikleştiren üretken bir otonomiyi açığa vurarak, "bizim tarafımızdan bilinen bir nedeni olmaksızın" genişleyen imgesel, artık ayrıntılandırılmalıdır. Bireysel bilinç açısından, imgelemin karışık ve kısmi sonuçlara ulaşmasının pek önemi yoktur. Asıl önemli olan onun var olanı genişleten kolektif gerilimi, ontolojik ve kurucu işlevidir. Bilgikuramsal öğenin -karışıklık, kısmilik, belirsizlik ve şüphenin-, katıksız bir kararlılıkla kurucu işlevi tanıdığı ve ona dönüştüğü görülür. "*Zihnin iki karşıt duygudan oluşan kuruluşu, zihnin tereddüdü* olarak adlandırılır ve şüphenin imgelemle ilişkili olması gibi, o da duyguyla ilişkilidir; zihnin tereddüdü ve şüphe arasında, derece farkı dışında bir fark yoktur" (Ö17n). Zihnin tereddüdü kurucu ritmin ilk öğesini temsil eder. Kesin olmayan fakat gerçek bir güçtür, Spinozacı fiziğin (II. bölümün 13. önermesi) habercisi olduğu bir dinamizmin önemli ve etkili yükselişidir. Çokluk dinamizmdir ve tereddüt (şüphe biçiminde olsa bile) tözsel bir öğe, dünyanın kurucu anahtarı olabilmek için, dışsal, bilgikuramsal ve yöntembilimsel yananlamlardan geriye kalan her şeyden vazgeçer. Eğer bu bir yöntemse, bu varlığın yöntemidir. Birkaç örnek vermek gerekirse, işte eylemdeki tereddüt -ilkin ikirciklik biçiminde:

> Bütün bu söylediklerimizden, Umut, Korku, Güven ve Umutsuzluk, Hoşnutluk ve Vicdan Azabının ne olduğunu anlıyoruz. *Umut, sonucu hakkında şüpheli olduğumuz,*

> *gelecekteki veya geçmiş bir şeyin imgesinden doğan ikircikli bir Hazdır*; diğer taraftan *Korku, yine şüpheli bir şeyin imgesinden doğmuş olan ikircikli Acıdır*. Eğer bu duygularda barınan şüphe ortadan kaldırılırsa, Umut *Güven*, Korku da *Umutsuzluk* halini alır -başka bir ifadeyle *korktuğumuz ya da umutlandığımız bir şeyin imgesinden doğan Haz ya da Acı*. Son olarak *Hoşnutluk, sonucundan şüphe duymuş olduğumuz geçmişteki bir şeyin imgesinden doğan Haz* iken *vicdan azabı da Hoşnutluğun karşıtı olan acı*dır. (Ö18n2)

Daha doğrusu, ölçü ve ölçüsüzlük arasındaki ilişki olarak tereddüt: "Bu önermelerden, bir insanın kendisini ve sevdiği şeyi hakkından daha yüce, nefret ettiği şeyi de hakkından daha aşağı görmesinin ne denli kolay olabileceğini anlarız. Bu imge, kendisini hakkından daha yüce gören bir kişi söz konusu olduğunda Kibir diye adlandırılır ve bu bir tür delilik halidir, çünkü kişi ancak imgeleminde ulaşabileceği şeyleri uyanıkken yaptığını düşler ve böylelikle de onları gerçek sanar; [bu başarıların] varoluşlarını dıştalayacak ve kendi eyleme gücünü belirleyecek şeyleri imgelemediği sürece de bu düşlerle avunur" (Ö26n). Eleştirel karmaşıklığı içinde bir varlık düzlemi tanımlanmış, harekete geçirilmiş ve kurucu süreç tarafından yönlendirilmiştir. Bu fenomonolojik çözümlemenin zenginliği tam da bu yapıcı varlık kazısıdır: Analitik, varlığın inşa ettiği ve hep daha büyük bir karmaşıklık konumunun hareketine dahil ettiği şeyi açığa çıkarır -tereddütlü olan fakat gerçek bireylerin bileşimiyle birlikte daha da karmaşıklaşan bir eklemlenme.[11]

---

[11] Daha sonra bu konuya dönecek olsam da burada şunu söylemeliyim ki Spinozacı gelişim asla "faydacı" gelişime indirgenemez. Spinoza'da, faydacılıktaki bireyci boyut yoktur ve bu en açık şekilde Spinoza'nın birey ve bireyler arası boyutu vurguladığı buradaki düşünce aşamasında kanıtlanmaktadır. İlle de faydacılıkla bir bağlantı kurulacaksa, en fazla "sempati ahlakı"ndan bahsedilebilir; fakat bu da rasyonalist olmaktan çok fenomonolojik bir yön taşıyacaktır. Bu bağlamda Spinoza ve David Hume arasındaki bazı analojileri yeniden ele almak ilginç olabilir. Vaughan bunları ortaya çıkarmaya çalışmış ve Spinoza ile İngiliz Deizmi arasındaki bağlantıları vurgulayanlar da (Meli bu isimler arasında en iyisidir) sürekli olarak bu tezlere dönmüşlerdir.

Ve inceleme burada yeni bir boyuta, duyguların toplumsallaşması alanına açılır. "İnsanların Hazla baktığını düşündüğümüz şeyleri yapmaya çabalayıp, tiksintiyle baktıklarını düşündüğümüz şeyleri yapmaktan da çekineceğiz" (Ö29). (Burada ve bunu izleyen önermelerdeki "insanlar" ifadesinden, onlara yönelik hiçbir duygu taşımadıklarımız anlaşılmalıdır.) *Conatus* bireyler arası ve insanlar içi bir dinamiğe doğru genişlemiştir.[12] Bu geçiş ilk okumada biraz zayıf görünebilir: Toplumsallaşma sürecinin örnekleri, hırs ve insancıllık duygulanımlarının bir çözümlemesi üzerinden bu önermenin ekinde verilmiştir. Bu duygular köhne ve artık kullanılmayan bir etik sahne içinde konumlanırlar ve böylesi üstün çözümlemelerden sonra bile hâlâ önerilirler.[13] Örnekler zayıf olsa bile, buradaki daha yüksek bir varlık düzeyini vurgulamak istiyoruz. Eğer imgelem teorisi, basit bedenler fiziğini bilincin alanına soktuysa, daha ileri bir yer değiştirmede de teoriyi, biçimlenmiş bireyler düzeyine taşıyacaktır. Öyleyse burada net bir şekilde beliren şey, aklın, her biri bir öncekinden daha karmaşık olan ontolojik bileşim düzeylerine geçişe uygunluğundan ibaret bir rasyonalizasyon mekanizmasıdır. Ve de daha üst bir ontolojik bileşim-karmaşıklık derecesi demek, aynı zamanda daha fazla dinamizm, daha fazla çatışmalılık demektir. Bileşim, karmaşıklık, çatışmalılık ve dinamizm bağlantısı, diyalektik ya da doğrusal olmaktan ziyade, süreksiz ardıl geçişlerden oluşan sürekli bir bağdır. Örneğin sevgi ve nefretin toplumsallaşmanın ilk düzeyinde nasıl dinamik bir şekilde yer değiştirdiğine bakalım: Temel duygular diğerlerine dönüştüklerinde, sırf onlara yönelmiş olmanın dışında, yeni duygular da oluşturmuş

[12] Bu bağlamda Matheron'un okumasında çizilen yol temeldir.

[13] Matheron, Macpherson'un yorumuna karşı geliştirdiği polemikte Spinozacı politik dünya kavrayışının ortaçağ ufkuyla bir çok yoldan bağlantılı olduğunu vurgular (bkz. özellikle *Individu et communauté*, s. 221-22). Spinoza'nın bu sayfalarda hırs ve nezaket meziyetlerine başvurması Matheron'u destekler gibi görünür. Ne var ki burada çözülebilseler bile karşıt sonuçlara çıkabilecek çeşitli sorunlar nükseder. Spinoza'nın referansları ve örnekleri bir şekilde belirlenmiş midir? Ben böyle olmadığını düşünüyorum: Bunlar tesadüfidir ve şu gerçektir ki metinde bir daha görünmezler. İkincisi ise, on yedinci yüzyılın şövalye ahlakını benimsemek sadece bir örtü değil midir ve yeni burjuva ahlakı içersinde bu biraz garip kaçmaz mı? Bu soruya verilmiş olumlu bir cevap için, bu konuyla ilgili olarak kapsamlı bir kaynakçayı ele aldığım *Descartes politico o della ragionevole ideologia*'ya (Milano,1970) bakılabilir.

olurlar. Diğer duygular onları harekete geçirir: Sevgi ve nefret, diğerine yöneldiğinde ve bunlara kendilik idesi eşlik ettiğinde, dönüşmüş olurlar (Ö30n). Kendi dışsal nedenleriyle ilişkileri içinde sevgi ve nefret tümüyle farklı konumlar olsalar ve başlangıçtaki gerilimlerine geri dönüp çelişkili uğraklara dönüşseler de (Ö35n), yine de yayılımlarını yitirmezler. Öyleyse sevgi bir toplumculluk anı olarak geliştiği ölçüde, sevgiden doğan çatışmalılık ve mücadele de aynı ölçüde gelişebilir: Artık yeni bir alana giriyoruz –yeni, yaygın ve dinamik bir alan. Metafizik varlığın çok yönlülüğü, etik varlığın coşkunluğuna dönüşmüştür. Öyleyse sevgi sadece çatışmalılığı doğurmakla kalmaz, aynı zamanda, nitelikte ve nicelikte, varlığın kuruluşunu geliştirir; duygu ne kadar güçlüyse, kapsadığı öznelerin çeşitliliği de o kadar geniştir. "Duygu ne kadar büyükse, Acı veya Haz, Nefret veya Sevgiden doğan Arzu da o kadar büyük olur" (Ö37). Bu mekanizma çatışmalılığın sadece kökenlerini değil, aynı zamanda yayılımını da verir. Sevgiden kaynaklanan çatışmanın toplumsal dinamiği her zaman için daha karmaşık ve hareketli bir biçimde genişler. Böylece sürecin etik doğası şu şekilde tanımlanır: "Burada iyiden, her tür Hazzı ve insanı Hazza götüren her şeyi, özellikle de, ne olursa olsun bir özlemi gideren şeyi anlıyorum. Kötüden ise, her tür Acıyı, özellikle de özlemi boşa çıkaran şeyi anlıyorum. Çünkü bir şeyi, iyi olduğunu düşündüğümüz için arzulamadığımızı, tersine, arzuladığımız şeye iyi dediğimizi daha önce göstermiştik. Buradan hareketle, kaçındığımız şeye de kötü deriz. Demek ki herkes neyin iyi neyin kötü, neyin daha iyi neyin daha kötü olduğunu kendi duygularından hareketle yargılar *ya da* değerlendirir" (Ö39n). Bu ontolojik belirlenimi, bireycilik ahlakıyla karıştırmak, en iyimser ifadeyle miyopluk olur. Aslında burada, bireyselliğin dinamizmi ve eklemlenişi, tersine çevrilmez bir kurucu mekanizmayı yapılandırır. Bu kolektif ve maddi bir ufuktur: Bireysellik, ne bir ilke ne bir değer olarak, yalnızca toplumcullukta sürekli olarak baştan başa genişleyen bir varlığın yapısındaki bir öğe olarak geri döner.

Geçiş süreksiz bir süreklilik, bir süreksizlikler serisi olmanın dışında, süreklilik olarak anlaşılamaz. Süreksizlik bireyin kuruluşunda ve bireyler arası toplulukta açıkça gösterildikten sonra, çözümleme içsel sürecin ele alınışına geri döner. Buraya kadar ele alınan zorunluluk ile özgürlüğün sentez koşulları arasındaki bağın çözümlenişi daha da ileri götürülür ve genişlemeye yarayacak bir başka anahtara

yönelir. "Nefret karşılık gördüğünde artar fakat Sevgi sayesinde yıkılabilir de" (Ö43). Şimdiye kadar çözümlenen dinamiğin çatışmalı temelleri, niteliksel yönden daha üstün bir varlık düzeyince üstbelirlenme noktasına gelmiştir. Bu, duyguların karmaşık dinamiğinin, antagonizmanın kuvvetini ve yavaş yavaş daha üst varlık düzeylerine doğru evrilen karşılıklı yıkımı tanımayı geri çevirmiyor, bilakis, bu kuvveti merkez alıyor ve yüceltiyor demektir. Yaygınlık aynı zamanda yıkımdır fakat yaşamsal sürecin gelişimi ve bolluğu içindeki, kendi tanımının daha üst varlık düzeylerine doğru sürekli deviniminin içinden bir yıkımdır. Dinamizm geçiştir; öyleyse ani bir tersine çevirme, duyguların ve onların sürekli ontolojik karmaşıklığın daha üst düzeylerine erişen ontolojik belirlenimlerinin sistematik bir yeniden tanımıdır. İşte bunlar Shakespearevari geçişlerdir! Etiğin trajedisi, etiğin zaferidir! Spinozacı kuraldışılıktaki yaban karakterin bir parlaması daha! Fakat süreksizin sürekli geçişi daima bir eğilim taşır: Bu geçiş, *Conatus* gücünün, uyarıcıların birikiminden gelen canlılığın, bocalamalar mekanizmasının kuvvetinin ve bu bocalamaların sağladığı çözümlerin imlediği kurucu bir süreç olması gerektiği oranda, bir eğilimi de barındırır. Bu eğilim herhangi bir teolojik gerilimi temsil etmez, özellikle de antagonist uğrakların bu kadar net bir şekilde belirdiği böyle bir anda. Eğilim, seri olarak gelişmiş, niteliksel olarak yapılanmış bir *conatus* edimidir –çatışmalılığın pozitif olarak çözülüşüdür. (Antagonizma yoluyla, varlığın ardıl düzeylerinde belirlenmiş olan) bu niteliksel eğilimin herhangi bir şekilde düzleştirilmesi söz konusu olamaz. Her yeni varlık yüzeyi yapılanması, bir kuruluştur; varlığın kendini eklemlendirişi ve daha iyi bir hale getirişi ne oranda artarsa kurucu sürecin, antagonistik sonuçların ve kazanılmış özgürlüğün tüm sorumluluğunu taşıması da o oranda artacaktır. İşte bu yüzden "Nefret ettiğimiz bir şeyin yok oluşunu ya da başka bir kötülüğe uğradığını imgelememizden doğan Haz, zihinsel bir Acı olmaksızın gerçekleşmez" (Ö47). İşte bu yüzden "Sevginin nedeni aynı olduğunda, özgür olarak imgelediğimiz şeye duyduğumuz sevgi o şeyi zorunlu olarak imgelediğimizde duyacağımız sevgiden daha çok olacaktır. Aynı şey Nefret için de geçerlidir" (Ö49). Bu iki önermeye bakalım: Bunlar kurucu sürecin, yapılanmış varlık üzerine yetkinlikle yüklediği insani izi gösterirler. Kurucu sürecin antagonist evresi, yaşamın belirsiz varlığını daha da

derinleştirir ve bocalamayı, yavaş yavaş, elem ve *pietas* olarak deneyimlediği şüpheye ve etik karşıtlığa doğru dönüştürür. Varlığın kurucu pratiği risklidir, çünkü özgürdür; daha doğrusu özgürlüğün daha üst düzeylerine ancak antagonizma yoluyla varabilir. "İnsanlar geçmiş bir kötülüğü anarken [keyiflenirler]....kurtulmuş oldukları tehlikelerden bahsetmekten hoşlanırlar. Çünkü bir tehlikeyi imgelerken, onun gelecekteki bir şey ya da korkmaya belirlendikleri bir şey olduğunu düşünürler. Bu belirlenim, bu korkudan artık kurtulmuş oldukları için, tehlike düşüncesine kattıkları yeni bir özgürlük düşüncesiyle kısıtlanır ve onları tekrar güvende kılar, keyiflendirir" (Ö47n). Ve süreç devam eder: genişleyerek, büzülerek, toplumculluk düzlemi için çabalarken antagonizma düzleminde seyrederek. Bir kez daha (bu açıkça vurgulanmalıdır) mekânsal boyut, gerçekten toplumsal bir anlamda, burada yeniden belirir: "Eğer birisi, kendi sınıfından ya da ulusundan olmayan biri tarafından Haz ya da Acı ile duygulandırılır ve bu Haz ve Acıya neden olarak, sınıf ya da ulusun evrensel adının altında o kişinin idesi eşlik ederse, yalnızca o kişiye değil, aynı sınıftan ya da ulustan herkese sevgi ya da nefret duyacaktır" (Ö46). Ve bu tam da antagonizmanın, bütün zorunlu boyutlarda, kurucu varlığın coşkun genleşmesini çoğalttığı anlamına gelir. Spinoza'daki yapılanmış varlık, patlayıcı bir gerçekliktir. Projenin belirsizliğinin gerçekliğin gölgelerinin arasında dolaştığı, ilk imgelem tematiği yaklaşımlarının çok uzağındayız! Burada eleştirel varlık, çatışmalı varlık, antogonist varlık, hem daha üst bir ontolojik kusursuzlaşmanın, hem de daha üst bir etik özgürlüğün kilit noktası haline gelir. Burada gelişen güçler asla düzleştirilmemiş ya da azaltılmamış, tersine, antagonizmanın kendi gücüyle, yaşam gücüyle ilişkilerini geliştirme ve güçlendirme yönünde harekete geçirilmiştir.

III. bölümün argüman seyrindeki son bükülmeyi, özgürleşme tematiğini doğrudan ortaya koyan bir grup önerme temsil eder. Varlığın kurucu sürecinin bu düzeyinde, araştırmanın amacına ulaştığını kimse iddia edemez! Yine de son çıkarımları, içinde yapılandığı sürecin gücüyle yapması anlamında araştırma özgürdür -giderek upuygunlaşan ontolojik bağlantı düzeyleri oluşturarak. "Zihin kendini ve eyleme gücünü düşündüğünde, bundan haz duyar; kendini ve eyleme gücünü ne denli açık bir şekilde imgelerse bu hazzı o denli

artar" (Ö53). "Zihin yalnızca kendi eyleme gücünü varsayan şeyleri imgelemek için çabalar" (Ö54). Ontolojik açıklama bundan daha berrak olamazdı. Önermenin tanıtlamasında açıklama daha da derinleştirilir: Zihnin çabası veya gücü, onun özünün kendisidir; fakat Zihnin (kendisi yoluyla bilinen) özü, yalnızca Zihnin olduğu şeyi ve yapabildiği şeyleri olumlar, olmadığı ve yapamadığı şeyleri değil. Bu yüzden de Zihin, sadece kendi eyleme gücünü olumlayan ya da varsayan şeyleri imgelemeye çabalar" (Ö54t). *Conatus*, *potentia*, *potentia mentis*, *essentia mentis*, *conatus sive essentia* dizisi, varlığın çevresini kuşatan kurucu bir zincirdir. Bu zincir her türlü türümcü varsayımın da tamamen yıkılışıdır. Ve bu kurucu ritim oldukça güçlüdür. Elbette hâlâ duygular fiziği ve çokluğu içinde ve dolayısıyla bocalama alanının içinde bulunmaktayız: "Bizi duygulandıran nesne türü kadar çok Haz, Acı ve Arzu, bunu takiben de, bunlardan oluşan (zihnin tereddüdü gibi) ya da türeyen (Sevgi, Nefret, Umut, Korku gibi) duygu çeşidi vardır (Ö56). Ve gerçekten de III. bölüm, bocalama ve çeşitlilik ufkunu asla aşmaz. Bu bir geçiştir. Fakat bu sınırın farkına vardıktan sonra, aynı şekilde varlığın inanılmaz dinamizminin de hakkını vermek gerekir. Bu, ontolojik çok yönlülük ve etik özgürlükle bağlantılı, sürecin tekil ve biricik karakterini bu perspektiften kuran bir dinamizmdir. "Bireylerin duyguları diğer bireylerin duygularından, özlerinin farklılığı oranında farklılaşır" (Ö57). Sonunda süreç taşar. Koşulların (mekanik tepkilerin meyvesi, pasif duygular olması gereken) toplamı bütünsel özgürlüğün, saf etkinliğin ufkuna taşar. "Tutku olarak Haz ve Acının dışında, ancak eylediğimiz ölçüde bize ilişkin olan başka Haz ve Arzu duyguları da vardır" (Ö58). Fiziksel *conatus*, açıkça, bilinçle donatılmış iştah olarak *cupiditas*'a dönüşmüştür: "Q.E.D."

Bu ilk sonucun üzerinde bir süre durmaya değer. *Cupiditas*, kısmi fakat radikal biçimde rasyonel olan bir tutku olarak sunulur. "Kısmi" olarak rasyonel olması bir olumsuzluk öğesini, ontolojik ve etik bir yetersizliği mi taşımaktadır? Araştırmanın bu noktasında, bu soruya olumlu bir cevap vermek imkânsız. *Cupiditas*, insan özünün kendisidir (Duyguların Tanımı I). Tutkusallığın analitik ve kurucu gelişimi, varlığın kendiliğindenliği temelinde, öznelliğin olumlanma alanında sınırlandırılmıştır. Bu süreksiz bir belirginlik, koşulların akışı ve kurucu hareketlerin üzerinde kendini tekillik olarak öne

süren bir varlıktır. Bu varlığın belirli maddiliği mutlak bir şekilde sabitlenmiştir. Bu belirişin rasyonelliği de, bileşenlerin maddiliği ve kurucu hareketle girdiği ilişkide mutlak bir şekilde sabitlenmiştir. Eşzamanlılık özdeşliktir. Öyleyse rasyonelliğin bedensellikle belirlediği organik ve maddi sentezden soyutlanmış bir rasyonellik tanımı yoktur. Aynı terimler, yani rasyonellik ve bedensellik, bir ilişkiyle tanımlanmış olsalardı muğlaklaşırlardı. Öyleyse geleneksel ikici tematik, araştırmanın bu noktasında, sadece (açıkça görüldüğü gibi) ontolojik çözümleme açısından değil, aynı zamanda terminolojik açıdan da zayıflamış, nerdeyse yok olmuştur. Spinoza'nın bu geleneğin içinde sayılması ve bütün bir yüzyılın okunmasında, Modern felsefenin yaptığı gibi, rasyonalizm ve Kartezyenci ikicilik parametrelerinin temel dizinler olarak alınması, bugün ancak maskaralık ve yaygaracı bir mistifikasyon olur.[14] *Etik*'in III. bölümünün son kısmındaki "Duyguların Tanımı", bedensellik ve rasyonelliğin materyalist tanımlarını en uç noktasına kadar götürür. Gerçeklik kazısındaki yöntem, merkezi ve bütünlüklüdür. Her ayrımı bir soyutlama olarak okuyacak kadar katı bir karşılık gelmedir. Materyalist bir ufuktur. "Dolu" bir ufuktur.

"Doluluk" teması, Spinoza düşüncesinin bu düzeyinde büyük bir önem taşımaktadır. Boşluk temasına karşı yürütülen Spinozacı polemik, doğrudan metafizik bir bağlantı taşır: Diğer bir ifadeyle bu polemik salt fiziksel değil, çözümlemenin materyalist çerçevesine müdahil olan bir polemiktir. Spinoza'daki doluluk, metafizik bir materyalizm tanımıdır. Doluluğun, fiziği oluşturan kuvvetler alanını nasıl tanımladığını gördük. Onu imgelemin serimlendiği çerçeve olarak kavradık. Şimdiyse bu doluluk bize kendini varlığın bir karakteristiği olarak sunmaktadır. Kurucu süreç, bir doldurma, dolu ve kademeli bir varlık gelişimi inşa etme sürecidir –her ortaya çıkışında türümcü değil, tekil olan. Bütünlüğün ufku doluluktur. Aynı zamanda sınır olan bir ufuk. Ufkun, ötesinde abisin mistik bir

[14] Spinoza düşüncesi üzerine yakın dönemde yapılan en kapsamlı çalışmalar (ki bence bunların en önemlileri Gueroult'nun çalışmalarıdır) artık geleneksel okumalardan kopmaya başlamıştır. Bununla birlikte, bu çalışmalar Gueroult'da olduğu gibi hâlâ fazlasıyla edebidir ve felsefi tarihyazımının ana hatlarını sorgulayan eğilimlerden yoksundur. Aynı şey Wolfson'un araştırmasıyla bağlantılı olan okumalar için de geçerli gözüküyor.

biçimde açıldığı bir sınır olmasından dolayı değil, *cupiditas*'ın (fiziksel *conatus*'un ve zihinsel *potentia*'nın insani bir sentezi olarak) var olanı ihlal etmeye giriştiği, dolu bir sınır olmasından dolayı; *Cupiditas* yeni bir doluluk kurar, varlığın gücünü metafizik olarak tanıtlayarak ve bu gücü *cupiditas*'ın yapıcı geriliminin aktüelliğiyle özdeşleştirerek. Doluluk ve boşluk arasında başka bir alternatif yoktur, Spinoza'da varlık ve yokluk arasında başka bir alternatifin olmadığı gibi. Ve (nihayet) pozitif ve negatif arasındaki dolayım olarak salt olanaklı kavramı da yoktur. Sadece, boşluğun, yokluğun ve olanağın metafizik ve etik kavranılmazlığına karşıt olarak varlığın yapıcı doluluğu vardır. İnsan düşüncesinin varlığın sınırında sürdürdüğü kaygı ve felsefi şaşkınlık Spinoza'da yıkılmış ve yapıcı varlığa, onun sonsuz gücüne katılmıştır: Bunlar, cahillik tarafından harekete geçirilmeye gereksinim duymazlar, bunun yerine bilgiyle ve insan özünün yapıcı kuvvetiyle yaşarlar. Böylelikle *cupiditas* kavramını anlayıp, onun olumsuz bir biçimde tanımlanmasını reddedebiliriz. *Cupiditas* hangi anlamda olumsuz olarak tanımlanabilir? Bunun olanağı yok. Aslında kurucu güç açısından, sadece dinamik özün gerilimi mevcuttur, herhangi bir dışsallık türünün baş dönmesi değil. *Cupiditas*, bir ilişki değildir; bir olanak değildir; bir ima değildir: Güçtür, gerilimi açıktır, varlığı doludur, gerçektir, verilidir. Öyleyse insan özünün aktüel gelişimi, kendini bir özne olarak tanımlamanın kendiliğinden gerilimi içindeki varlığın büzülme ve genleşme yasası olarak ortaya konmuştur.

Örgütlenme Olarak Sonsuz

III. bölümün sonuyla birlikte Spinozacı etik tümüyle gün yüzüne çıkmış olur. Diğer bir ifadeyle, metafizik önvarsayımların hepsi verilmiştir ve artık etiğin yoluna gerçekten koyulabiliriz. Gücün ufku, mümkün olan tek metafizik ufuktur. Bu yüzden de bu yolu (bir özgürleşme, dünyanın pratik kuruluşunun bilimi olarak) ancak etik uygun bir şekilde araştırabilir. Etkin sonsuzluk şimdiye kadar güç olarak sunulmuştu; şimdi ise etik eylem tarafından örgütlenmesi gerekmektedir. Etik eylemi kuran şey, aynı zamanda sonsuzu tanımlayan güç olduğundan bu sonsuz, etik eylem tarafından salt bir öznenin örgütlediği bir nesne gibi örgütlenmeyecektir. Buradaki sonsuz kendini daha çok etik olanın, öznenin yapısal örgütlenmesi

ve bunların upuygunluğu içindeki nesne olarak sunacaktır -sonsuzluk, sonsuz gücün ifadesi, gücün örgütlenişi: insan davranışının kapsamlı görünümü içersinde birbirinin yerine geçebilir öğeler. Gerçekten de, daha IV. bölüme geçmeden, sonsuzun örgütleniş alanına, sonsuz gücün bileşen öğelerini varlığın yapısının açıklanma uğraklarına çevirerek onu eklemleyen bir çözümlemenin alanına girmiş bulunuyoruz. İnsan eylemi, zihin ve beden karmaşıklığının içinde tam bir kurucu etkililik ve ontolojik merkeziyet kazanırken, bileşenler de ontolojik yeniden yapılanma perspektifine sokulmuştur. Sonsuz artık insan özgürleşmesinin ve insanın bu özgürleşme alanı içindeki etik eyleme kapasitesinin örgütlenişi olarak verilmektedir. Sonsuz artık güç olarak verilmektedir.

Öyleyse özgürlük değil, özgürleşme -özgürleşme kavramını ancak daha sonra ele alabileceğiz, tabii bir anlamı kalırsa. Özgürleşme -çünkü dünya bize kendisini insan eliyle kurulan bir yapı olarak sunsa da, bu yapı bir kölelik ve kusurluluk dünyasıdır. Spinoza'da *özgürleşme* ve *kusursuzluk* terimleri birbirinin yerine geçebilen terimlerdir. Peki kusursuzluk nedir? Kusursuzluk ve kusurluluğu, ilk elden, "düşünme kipleri, yani, aynı cinsten ya da türden bireyleri birbiriyle karşılaştırdığımızdan dolayı uydurmaya alışkın olduğumuz nosyonlar olarak tanımlayabiliriz" (IV, önsöz). Bu tanım, kategorilerin içeriklerinin uzlaşımsal ve göreli bir değerlendirmesidir. Fakat ortak nosyonların doğrulanışına aktif bir şekilde giriştiğimizde, bunun bir upuygunluk, dolayısıyla gerçeklik sınaması olduğunu da iyi bileceğimizden, daha derin bir bakışla, insan doğası için önerdiğimiz modele sürekli yaklaşmanın bir aracı olduğu kesin olarak bilinen şeye "iyi" ve bunun karşıtına da "kötü" diyeceğiz (önsöz). Nihayet gerçek upuygunluk alanındayken kusursuzluktan, "var olduğu ve bir etki ürettiği sürece, her bir şeyin özü"nü (önsöz) ve dolayısıyla, özün özgürleşmesini anlayacağız.

Burada, uzlaşımsal bir tanımdan gerçek bir tanıma geçişi imleyen argüman biçimini vurgulamak önemlidir. Bu geçiş gerçekleşir, çünkü uzlaşımsallık kavramı erekçi bütün etik dünya kavramlaştırmalarının eleştirisini yeniden biçimlendirmek için kullanılmaktadır: Bütün son neden fikirleri ortadan kaldırılmalıdır. I. bölümün ekine yapılan gönderme, davranışın zorunluluğunu, varlığın zorunluluğuna geri getirir. Öyleyse etik varlığı son neden değil, etker neden

kurar: *conatus-appetitus-cupiditas*, faili, gerilimin özden varoluşa sıçraması yoluyla biçimlendirir. *Cupiditas*, bir özgürleşme mekanizmasıdır. I. bölümde yapılanan ve Spinozacı sistemin ilk temelinin belirleyicisi olan metafizik ufuk burada yeniden ortaya atılsa bile şüphesiz bu durum sonsuzun (yani yüklemlerin) örgütlenişinin özgün kategorik eklemlenişini diriltemez.[15] Bilakis, kategorik katkı bir kenara atılır ve yöntem sadece töz ve kipsellik arasındaki ilişkinin mutlaklığında, fenomonolojik ve kurucu kazının gerilimini oluşturur. Kusursuzluk, insan praksisi alanındaki rota olarak tayin edilir –kurucu praksis, özgürleşme praksisi.

IV. bölümdeki proje artık tanımlanmıştır. Spinozacı analitik, sistemi, olumsallık, olanaklı, praksis dünyasına, bir olumsallık ve olanaklılık bilimiyle ilişkili olarak açar. Olumsallık ve olanak tanımları, felsefi gelenek açısından, doğrudan özsel bir başkalaşıma girerler. "Yalnızca özlerini göz önünde bulundurduğumuzda, varoluşlarını zorunlu olarak ortaya koyan ya da zorunlu olarak dışlayan hiçbir şey bulamadığımız tekil şeyleri olumsal diye adlandırıyorum" (T3). "Aynı tekil şeyleri, onları meydana getirmesi gereken nedenleri göz önünde bulundurduğumuzda, bu nedenlerin onları meydana getirmeye belirlenip belirlenmediğini bilmediğimiz sürece, olanaklı diye adlandırıyorum" (T4). Spinoza'daki varlık kavramının devrimciliği, olumsallığı ve olanağı oluşturan negatifliği kavramayı başarmıştır: Bu varlık kavramı, olumsuzluğu, var olan varlığın kendi sınırında örgütlenişinin bir öğesi, yaygın varlığın ikincil bir düzeyi ve dolayısıyla pozitifliğin boş bıraktığı bir mekân, sonsuzu bütünlemek için yapılanması gereken bir şey olarak kavrar. Olumsallık gelecektir; *potentia* olarak insan praksisinin, pozitif sonsuzluğa birleştirdiği belirsizdir. "Erdem ve güçten aynı şeyi anlıyorum, yani, insana ilişkin olduğu sürece erdem, ancak kendi doğasının yasalarınca anlaşılabilecek olan bazı şeyleri meydana getirme iktidarına sahip olduğu sürece, insanın özünün ya da doğasının kendisidir" (T8). Kölelik, insan gücünün, varlığı bizi köleleştiren dünya düzeninin belirliliğinden çıkararak olumsallığa indirgediği kötülüktür. Bu demektir ki insan gücü, ontolojik bir operasyon aracılığıyla, köleliği fesheder ve gerçek özgürleşme sürecini başlatır.

[15] 3. bölümün ikinci altbölümüne bakınız.

Bu bölümlerde rastladığımız kurucu bakışın, güçlendirilmiş bir çözümün olgunluğuna eriştikten sonra, Batı düşünce tarihindeki bir kopuşu, bu tarihin gelişimindeki bir makas değişikliğini temsil eden ontolojik radikalizmini vurgulamak gerekir. Modern felsefe tarihinde, ontolojik ve materyalist bir perspektifin olumlanışı paha biçilmez bir alternatif anlamına gelir. Böyle bir alternatif, burjuva ideolojisinin gelişim düzeninden ve kapitalist gelişimin çeşitli olabilirlikler oyunundan bağımsızdır. Dolayım fikri, en azından 1630'lu yıllardaki krizinden bu yana, "burjuvazi" kategorisinin oluşumunda merkezi bir rol oynadığından, bu alternatifin kapitalist devrim perspektifine içsel bir ideolojik farklılığı temsil etmediği ortadadır: Buradaki durumda mümkün olan alternatifler de dolayım kuruluşu içinde kalır. Spinoza, kuruluş-dolayım ilişkisini, yani tam da burjuvazi kavramının temelini yadsır. Spinozacı alternatif burjuvazi tanımıyla değil, devrimin özüyle -dünyanın özgürleşmesinin radikal karakteriyle- ilişkilidir.

Buraya kadar ele aldıklarımızı IV. bölüme bir giriş olarak adlandırabiliriz. Fakat kurucu proje ve onun gelişimi üzerine daha etraflıca bir tartışmaya girmeden önce üzerinde durmamız gereken birkaç nokta daha var. Spinoza, *Etik*'teki her bölümün başlangıcında, çözümlemenin araçlarını yeniden düzenlemek için belli bir zaman harcar. Fakat bu sadece basit bir yeniden düzenleme olmakla kalsaydı, kolaylıkla üstünden atlayabilirdik. Bilakis, bu "yöntembilimsel söz uzatmaların" içersinde bazı çok önemli değişiklikler mevcuttur. Örneğin IV. bölümün aksiyomu ile 18. önerme arasında, *conatus*'tan III. bölümdeki özneye yönelen sistematik sürecin bir özeti verilmektedir. Araya giren değişiklik çok önemlidir -bunlar çözümlemenin gerçekten yer değiştirmesidir. Aslında *conatus*'tan özneye geçiş süreç olarak değil, bir sonuç olarak tarif edildiğinden, çözümlemenin sunduğu potansiyel de çarpıcı bir şekilde zenginleşir. Diğer bir ifadeyle kurucu güç sadece yeniden yapılanmakla kalmamış, asıl bulunması gereken geniş ve engin alana taşınmıştır. Belirsiz, sonsuzluğun pozitif gücü içinde kapsanır. "Doğada ondan daha güçlü ve kuvvetli bir şeyin bulunmadığı tekil bir şey yoktur. Bir şey verildiğinde, onu yıkabilecek daha güçlü başka bir şey de her zaman vardır" (A1). II. bölümün 13. önermesi ve III. bölümün 43. önermesiyle birlikte bu aksiyom, Spinoza felsefesinin dinamik merkezini oluşturur. Bu yer-

lerin hepsinde savaş insan praksisine tabi kılınmaktadır. Bu sorunla argümanın benzer bir noktasında karşılaşarak transandantal bir çözümü kabul ettirmeye çalışan mekanikçi ve Hobbesçu varsayım, bu geçişlerle birlikte tümüyle dışarıda bırakılır. Bu saldırı, yaşamın çözümlenişine ne büyük bir zenginlik katar! İdeoloji burada mükemmel bir şekilde reddedilir. Bu aksiyom, kurucu projeyi çok üst bir güç düzeyinde yeniden öneren güçlü bir ileri sıçrayıştır: Varlığın daimi olarak yeniden açılmasının önermesidir. Elbette çözümlemedeki böylesine güçlü bir geçiş özellikle açıklama alanında bazı olumsuz sonuçları da beraberinde getirecektir. IV. bölümün ekinin açılışında Spinoza itiraf eder: "Bu bölümde doğru yaşam biçimi üzerine açıkladığım şeyler ilk bakışta hemen görülebilecek şekilde düzenlenmediler. Birini diğerinden kolaylıkla çıkarsayabilmek için bunları dağınık bir şekilde tanıtladım". Gerçekten de IV. bölüm, sadece yöntemindeki "geometri" hilesi yüzünden değil, aynı zamanda, -IV. bölümün diğer bölümlerle arasındaki fark buradadır- çıkarımlarının "düzen"i (*aynen böyle!* yakında etkili asimetrisini de inceleyeceğiz) açısından da ironik görülebilir. Fakat bu eleştiri, gümbür gümbür yeni bir özgürleşme alanına açılan bir geleceğe yansıma gücüyle karşılaştırıldığında abes kaçar.[16] Bu yansıma IV. bölümün ilk grup önermeleri tarafından daha da öne çıkarılır; bu vurgulama daha önce ele alınan kurucu sürecin tekrarlanması ve yeniden açıklanması yoluyla, anlamın değiştirilmesi-derinleştirilmesi argümantatif oyunu içersinde yapılır. Denilebilir ki diyalektik bir üçlü sentezi, bir sonraki üçlünün ilk olumlayıcı konumu olarak şimdi yeniden önerilmektedir: Birincisi sonuçtur, ikincisi ise yeni bir proje. Fakat böyle bir açıklama, ancak kaba bir kestirim işlevi görebilir: Spinoza'da varlığın bir sonraki, daha yüksek seviyelerine geçişin dinamiği ne diyalektik sürecin olumsuzlanışını, ne de onun katı, biçimsel sürekliliğini önceden görür.

Peki IV. bölümün ilk önermeleri hangi yöne doğru çevrilmiştir? Varlığın potansiyelliğini vurgulama hedefine doğru. Bu bir durumun değil, bir dinamiğin tanımıdır, bir sonuç olmaktan ziyade bir önermedir. (1) 3.-8. önermeler: insanın etik yaşamı, etik yaşamın içinde kendini kurduğu kuvvetler alanının upuygun tanımı. (2) 9.-

[16] IV. bölümün 1. ve 2. önermelerine bakınız.

13. önermeler: etik yaşamın olumsallığı, daha doğrusu, dünyanın beşeri kuruluşunun alternatif ve eğilimli bir tanımı olarak imgelem ve olanaklı olan. (3) 14.-18 önermeler: bir devindirici, eğilimin dinamiği, kuruluşun geçişte seyreltimi olarak *cupiditas*. Bu geçişlerin her birinde gerilim ön plana çıkarılmış ve kurucu ilişki temel olarak gösterilmiştir. Bu geçişleri tek bir başlık altında ele alalım.

İlk özetleme insan gücünü, yekparelikleri içindeki doğa ve yaşam boyutlarına açar. Şimdiye kadar mikrokozmosu oluşturan kuvvet alanı artık makrokozmosa yönelen bir gerilime çevrilmiştir. "İnsanın, Doğanın parçası olmaması ve sadece kendi doğası yoluyla anlaşılabilecek ve upuygun nedeni olduğu şeyler dışında hiçbir değişime maruz kalmaması olanaksızdır" (Ö4). "Her türlü tutkunun kuvveti, artışı ve varoluşunu sürdürmesi, bizim kendi varoluşumuzda direnmeye çabaladığımız güçle değil, bizimkiyle karşılaştırılan dışsal bir nedenin gücüyle tanımlanır" (Ö5). Dünyanın antagonizması, insan bireyselliğinde barınan potansiyelin, orada sürecin içsel bir sınırı olarak tanımlanacağı dünyaya doğru yayılımını ortaya atar. İkinci özet bu güç üzerinde ısrar eder ve onu, olanaklının alanında, var olanın belirleniminin aşılması olarak yeniden tanımlar. Bu özün varoluş üzerindeki üstünlüğü, etik bireysellikten etik dünyaya doğru gelişimin tasarısı olarak ortaya koyulan var olmayanın gerçekliğidir. "Zorunlu olduğunu imgelediğimiz bir şeye yönelen bir duygu, diğer şeyler aynı kaldığı sürece, olanaklı ya da olumsal ya da zorunlu olmayan olarak imgelediğimiz bir şeye yönelen duygudan daha yeğindir" (Ö11). Öyleyse insanlığın bir kuvvetler alanı olması yeterli değildir; bu kuvvetler alanı, genel insani yapıyı biçimlendiren gerilimlerin genişlemesi aracılığıyla ete kemiğe bürünmelidir. İmgelem gerilimi olabildiğince geniş ve kesin bir biçimde bedensel -maddi, olanaklı- olan bir alanda, özden varoluşa genişletir. Öz ve varoluş arasındaki bağlantıyı (şu an için) kuran hiçlik, akışkan ve fantazyalı bir hale gelir. Bu ise, etikselliğin genişleyen tasarısı olarak ortaya konmuş olan var olmayanın kaçınılmazlığıdır. Nihayet (üçüncü özette), salt bir gerilim olmanın ötesinde gerçek ilerlemenin biçimsel koşullarını tanıtlamak için devreye *cupiditas* girer. "İyi ve kötünün gerçek bilgisinden gelen Arzu, bize azap çektiren diğer birçok Arzu tarafından söndürülebilir ya da kısıtlanabilir" (Ö15), ayrıca "Hazdan gelen Arzu, diğer şeyler aynı kaldığı sürece, Acıdan doğan Arzudan

daha kuvvetlidir" (Ö18). İnsan gerçekliğine ait dinamizmin yeniden biçimlenimi, sonsuzun kendisi yoluyla ve kendisi için ifade ettiği örgütleme potansiyeli, kurucu potansiyelin üst bir düzeyinde yeniden önerilmiştir. Kurucu sürece pozitiflik damgasını vuran şey Hazdır. Ve burada "pozitif" terimi, "varlık" ya da daha doğrusu varlığın yapılanışı ve var olmayanın elenişiyle aynı anlama gelir.

Özgürleşme süreci artık başlayabilir. Bu süreç her şeyden önce etraflı bir proje (19.-28. önermeler) olarak ortaya konur. Daha sonra proje topluma doğru genişletilir (29.-37. önermeler) ve nihayet bedensel belirlenimin somutluğuna ulaşıp *cupiditas*'ın, kölelik alanından yayılmış gücün alanına olan geçiş olarak, özgürleşme olarak gerçekleşmesini gösterir (38.-73. önermeler). Şimdi bu geçişlere bakalım.

"Bir kişi kendi yararını gözetmeye, yani kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu yapabildiği oranda erdemle donanmıştır; tersine, kendi yararını, yani varlığını korumayı göz ardı ettiği oranda da güçten yoksun kalır" (Ö20). "Hiçbir erdem buna [bu erdeme] (yani varlığını koruma çabasına) önsel olarak kavranamaz" (Ö22). Öyleyse, özgürleşme kuvvetlerini harekete geçiren şey, bir gerçeklik kazısıdır. Bu kuvvetler gerçekliğin içine sokulmuş ve kusursuzluğun daha üst düzeylerine doğru yükselişiyle birlikte gerçekliğin pozitifliğini bir çelişkiye yol açmadan özgürleştirmiştir. Karmaşık ve yanlış görünen şey, doğrunun (yani varlığın en keskin yeğinliğinin), yanlışlığı yıkan anlıksal hareketi içersinde tanımlanıyor gibi görünmektedir. Özgürleşme ilişkisinin iki gerçekliği olan *terminus a quo* ve *terminus ad quem*,[17] ancak gerçekliğin de bu sorunsal nitelik tarafından kurulması ölçüsünde bir sorun teşkil edebilir. İnsan kendini bu sorunsal nitelikten, anlığın kuvvetini hep daha ileri ve daha dolu varlık düzeylerinin yapılanması yönünde bir rehber olarak geliştirerek kurtarır. "Salt erdemle eylemek, kendi yararını gözetme temelinde, aklın rehberliğinde eylemek, yaşamak ve varlığı korumaktan (ki bu üçü aynı anlama gelir) başka bir şey değildir" (Ö24). "Akıldan yola çıkarak uğruna çabaladığımız şey, anlamaktan başka bir şey değildir; ne de Zihin, aklı kullandığı ölçüde, onu anlamaya götürenin dışında bir şeyi kendisi için yararlı görür" (Ö26). "Tanrı'nın Bilgisi, Zihnin en yüksek iyisidir; Zihnin en büyük erdemi Tanrı'yı

[17] Lat. *Terminus a quo*: başlangıç sınırı, *terminus ad quem*: bitiş sınırı (ç.n.)

bilmektir" (Ö28). Bireysel varlığın var olanı farklılaştırdığı noktadan hareketle özgürleşme süreci, kendini yüce amaç olarak Tanrı'ya upuygunlaştıran Zihnin mutlak erdemine giden yol boyunca, projede biçimsel olarak önerildiği şekilde ilerler. Açıkça görülüyor ki, bu noktada projeyi ortaya koymak mümkündür; aslında biçimsel tasarı tutkular biliminin ürettiği aklın yüksek potansiyeli tarafından yeniden oluşturulmuş ve harekete geçirilmiştir. Fakat bunun olanaklı olması, gerçek olduğu anlamına gelmez. Somutun mutlağa yönelen geriliminin bu dolayımsızlığı, sürecin somut zorunluluğu için denk bir dolayımsızlığı beraberinde getirmez. Bireysel kip ve tanrısal mutlak hâlâ bir paradoks teşkil etmektedir ve bunların sentezi, türdeşliği, gerçek bir değere sahiplerse bile, bunlar artık belirlenmesi gereken bir soyutlama alanında kalır. Belirlenim süreci, kurucu projenin kendisidir. Türümcü ritmin nasıl da bilinç teorisinden uzaklaştırıldığını ve bilişsel geçişleri ancak Zihnin ürettiği ortak nosyonların belirliliğinin belirleyebileceğini görmüş bulunuyoruz. Bilginin nasıl da somutun yeğinliğini aradığını görmüş bulunuyoruz. Öyleyse soyut özgürleşme tasarısı, somut kuruluş tasarısına geçmek zorundadır.[18] Soyuttan somuta, olanaklıdan gerçeğe doğru. Düşüncenin bu süreci, bilgi birikiminin maddi sürekliliğinden hiçbir şekilde ayrı düşünülemez. Varlığın upuygun bir edimi olarak bilgi birikimi, somutu kurar. Spinozacı "gizemcilik" burada kendini bütün kuvvetiyle hissettirse de aslında bu mistik olmaktan çok çileci bir tavırdır: Somuta doğru yorulmak bilmez bir yürüyüş ve onu kavrama, benimseme ve onunla giderek daha çok özdeşleşme yönünde bir girişim. Zihin bu "erekliliğe" yöneliminde, tümüyle araçsaldır. Soyutlama, bir zamanlar yakalamış olduğu bilginin yüceliğini ona tekrar bahşetmek için, somuta yönelir. Tanrı, şeydir.

Öyleyse soyuttan, soyutun belirlenimine: Bu, kuruluşun bir sonraki geçişidir. İlk olarak, bilginin düzeni (soyuttan somuta), sadece kuruluşun ontolojik düzenine işlevsel bir şekilde tekabül eder: Türdeşlik yoktur. Bilginin varlığın birikiminin organik aracı haline gelmesi sadece kurucu düzende, kurucu sürecin içinde gerçekleşir. Öyleyse bu geçiş incelenmelidir. Varlığın kuruluşu-değişimi-bütün-

[18] Bu noktada öncellikle Deleuze'ün *Spinoza et le problème de l'expression* kitabına bakınız (s. 271-81).

leşmesi olarak ortak nosyonlardan doğruluğun kavranışına olan bu geçiş nasıl belirlenir? Ortak nosyonlar, toplumun biçimlenme süreciyle doğrudan ilişkisi içersinde somuta yönlendirilen ve berraklaşan toplumsal bilgi biçimleridir.[19] Bilgi biçimlerinin soyuttan somuta doğru berraklaşmasına denk gelen toplumsal formların soybiliminin diyalektik bir süreç olmadığını tekrar vurgulamalıyız: Bu süreçte negatiflik sürecin devindiricisi değil ancak bir düşman, yıkılacak bir odak, işgal edilecek bir yer olabilir. Sürecin asıl devindiricisi ise varlığın özgürleşme yönündeki sürekli baskısıdır.[20] Ve bu süreklilik karşıtlığı feshetmez ve kusurluluğun bütün bayağı ve kinik gerekçelerini reddederek, onu bir antagonizma olarak ortaya koyar. Bilmek ve kusursuzluğa, özgürleşmeye doğru gitmek, tümüyle ve açık bir biçimde, varlığın yaptığı ilhaktır. "Doğaları bizim doğamızdan tümüyle farklı olan tekil şeyler, ne bizim eyleme gücümüze katkıda bulunabilir, ne de onu kısıtlayabilir ve de bizimle ortaklığı olmayan bir şey ne iyi, ne de kötü olabilir" (Ö29). Fakat varlığın yaptığı ilhak bir varlık ayrımcılığıdır -bireysel varlığa ait pozitifliğin anlamının, bu varlığın değerli kılınışının zorunluluğu ve öneminin hakim olduğu bir ayrımcılık. "Bir şey doğamızla uyuştuğu ölçüde zorunlu olarak iyidir" (Ö31). Ve karşılık olarak: "Bir şey, bize yararlı olduğu oranda da doğamızla uyuşur" (Ö31s).[21] Soyut ve somut imgelem ile gerçeklik, kurucu baskı ve dünyanın varoluşsal verilmişliği arasındaki çatışma gibi, ilhak ve ayrımcılık da kesinlikle çatışmalı bir alan üzerinde verilmiştir. Felsefenin görevi bize bu karşıtlıkların çözümü yolunda, özgürleşme yolunda rehberlik etmektir. Ve bu uygulamanın gerçekleşeceği yer öncelikle toplumsal alandır.

Tartışmayı bu karşıtlığı vurgulayarak yeniden ele alalım. "İnsanlar tutkularına boyun eğdikleri sürece, onların doğayla uyum içersinde oldukları söylenemez" (Ö32). Öyleyse Spinoza, faydacı tanımdan, insan topluluğunun derinlemesine çelişkili doğasını çı-

[19] A.g.y. s. 268 vd., bilgi biçimlerinin soybilimi ve toplum biçimlerinin soybilimi arasındaki ilişki üzerine.

[20] Matheron'un *Individu et communauté*'deki pozisyonunun kabul edilemez olduğunu burada bir kez daha tekrarlamak gerekiyor. Matheron toplumsal formlar ve bilgi biçimleri arasındaki ilişkiyi bazen çok yetkin bir biçimde vurgulasa da, soybilimi negatif bir diyalektik üzerinden yorumlamaya kalkışır.

[21] Ayrıca bkz. Ö18n

karsar. Birliksel faktörlerdeki zıtlık; bireysel vakalardaki farklılık, değişkenlik ve çok yönlülük (Ö33) ile bireysel tekilliklerin heterojenliğini üstbelirleyen tutkusallık tarafından artırılmaktadır (Ö34). "İnsanlar aklın rehberliğinde yaşadıkları sürece, doğayla her zaman uyuşacaklardır" (Ö35): Spinoza, karşıtlığın bu ilk farkındalığına işte bu şekilde müdahale eder. Fakat bu sadece bir totolojidir: "İnsan için en yararlı olan şey, onun doğasıyla, onunla en çok uyuşandır, yani (kendisi yoluyla bilindiği üzere) bu insandır" (Ö31s). Fakat totoloji karşıtlığı çözmez. Sadece, salt biçimsel bir çözüm saptar. Bir kavram olarak ortaya konan insan bu geçişte somut bir varlık olarak değil, basit bir ortak nosyon olarak kavranır. Toplumculluk yoluyla bu ilk geçiş, özgürleşme sürecinin geliştiği bir zemin ve ortam olarak toplumculluğu temellendirmekten ziyade, ortak nosyonları temellendirir. Bu totolojiye denk gelen şey, toplum ve devletin, uzlaşımsal ve pozitif bir şekilde yapılmış gerçek tanımıdır. 37. önermenin 1. ve 2. notları, önermenin ifade ettiği ontolojik baskıyı köreltir: "Erdemi arayan herkes, kendisi için istediği iyiyi diğer insanlar için de ister; ve bu Arzu, kişinin Tanrı bilgisi arttığı ölçüde artar" (Ö37). Notta ise bu önerme, biraz da alaycı bir şekilde tahrik edilmektedir: Adalet ve adaletsizlik, ancak "neyin kime ait olduğuna genel rıza yoluyla karar verilen...sivil durum"a atfedilebilir; genel rıza, devlete itaat etme yükümlülüğü ve dolayısıyla da anlaşmaların zorlayıcı takviyesi tarafından üstbelirlenmiştir (Ö37n2). Burada sözleşme varsayımı bile çöker. Karşıtlıkları aşma sorununa getirilen biçimsel çözüm ortak nosyonlardır. Ne geçiş ne de Spinozacı çözümün bu koşulları tesadüfi değildir. Öyleyse bunları kurucu sürecin sistematik gelişimi içersinde nasıl konumlandırabiliriz diye kendimize sormalıyız.

Eğer öz bir yandan faydacılığın diyalektik karşıtlıklarını kabul edip, bir yandan da bunları akıl aracılığıyla salt biçimsel bir şekilde dolayımlayarak varoluşa (buradaki anlamında toplumsal ve sivil varoluşa) dönüşüyorsa; eğer 37. önermenin 1. ve 2. notları daha genel bir yerden "devletin temelleri"ni, sonuçta pozitif hakkın merkezi ve kolektif savunusuna çıkacak bir şekilde karşılıklı zararı önlemek için yürürlüğe sokulan "doğal yasadan feragat" olarak tanımlıyorsa; ve nihayet, eğer bunların hepsi açıkça pozitif bir hak ve devlet temelinde sonuçlanıyorsa, sorun hâlâ çözülmemiş demektir. Aslında Spinoza argümanını şu şekilde tamamlar: "Bundan şu açıktır ki

haklı ve haksız, günah ve sevap dışsal nosyonlardır, Zihnin doğasını açıklayan yüklemler değil" (Ö37n2). Dışsal bir durum? Peki bu ne anlama gelir?

Kanımca (tam bu noktada, IV. bölümün daha önce üzerinde durduğumuz argümantatif karışıklıklarını ve asimetrilerini akılda tutarak) sistemin burada saptanan durumu, bir kriz durumudur. "Ortak nosyonlar" ve "sivil toplum" arasındaki eşdeğerliliğin yeniden önerilişi, ne bir çözüm için, ne de kurucu tematiğin derinleştirilmesi için yeterli değildir. *Teolojik-Politik İnceleme* bunun çok daha ötesine geçebilmişti. Yani? Muhakkak ki sistemde bir belirsizlik öğesi var. Bu noktanın farkında olmalıyız. Hobbes karşıtı alternatif, temellük baskısının özgürlük biçiminde sunulduğu ve biçimsel güvenlik zaruretine göre üstün olduğu bir politik araştırma alanının tanımı olarak oluşturulmuşsa da, bu zaruretin parçalara ayrılmış olduğu ve gerçekten işleyen bir sürece ait olmaktansa (kurucu sürecin asıl doğasının bir kestirimine ait) mantıksal mekanizmalar boyutunda kaldığı da ortadadır. *Etik*'in bu düzeyin ötesine geçemediği belirtilmelidir. Politik sorun, kurucu bir sorun olarak sonraya bırakılır, *Politik İnceleme*'de ele alınır.

İncelemedeki boşluk her koşulda belirgindir. Spinoza daha sonraki geçişlerde, düzensiz fakat etkili bir biçimde politik temaya geri döner ve IV. bölümün sonuna kadar da bu konuyu işler. Araştırma alanının kurucu öğelerini vurgular. Buradaki yaklaşımları, genel argümantasyon biçimini dikkate aldığımızda sadece fikir verici yaklaşımlar olarak görebiliriz: biçimsel ve etik bir referans olarak uyumun yeniden önerilmesi ("İnsanların ortak toplumuna katkıda bulunan ya da insanların uyum içinde yaşamasını sağlayan her şey yararlıdır; buna karşın devletle uyuşmayan şeyler kötüdür" [Ö40]);[22] toplumsal yeniden bileşimin etik gücünün ortaya çıktığı alanın ve savaş ufkunun yeniden önerilmesi; dolayısıyla korku ve cahilliğin özgürleşme karşıtlığının işlevselleştirilmesi.[23] Aydınlanmanın hedefi, kurucu hedefin üzerine eklenmiştir diyebilir miyiz? Elbette. Fakat dahası var. Spinoza, kurucu sürecin asi-

[22] Ayrıca bkz. Ö45s.

[23] Spinoza *Etik*'in IV. bölümünün son kısmında, özellikle de Ö54n, Ö58n, Ö63n, Ö69n, Ö70n, Ö72n ve Ö73n'ta, devlet tematiğine sık sık geri döner. Bu bölümlere yeniden değineceğiz.

metrisiyle, bu sürecin kendisini baskın bir biçimde bilgikuramsal ufukla sınırlamasıyla birlikte, tarihteki asıl asimetrinin bedelini de (peşinen) öder. Dün, devrim ve sınırı; bugün ise kriz ve sınırı: Teorik göz devrimci yörüngenin somutluğunu seçemez. Spinoza'nın yüzleştiği toplum, üretimin küresel yapılanışı tarafından tahakküm altına alınmamıştı. Üretim temelli bir teoriye özgürleşme imgesini dayatmak, gerçeklikten kopuşla başa çıkmayı gerektirir. Ve de *Etik*'teki argüman biçiminin üzerinde kapanan, bunu ve diğer boşlukları, bunu ve diğer ertelemeleri belirleyen şey işte bu kopuştur.

Toplum hâlâ bir perspektiftir; araştırmanın ve dönüştürmenin amacıdır. Tartışma bundan öteye gidemez. Toplumsal ilişkilerin belirli oluşu, perspektifin önünü keser. Öyleyse, tartışmayı olanaklının ufkunda tutmak ve burada soyuttan somuta giden rotayı belirlemek, bir alternatif olarak konulan teorik vazifedir. Bu spesifik bir alternatif, toplumculluğun hâlâ çözülmemiş boyutunu dıştalamayıp onu örtük bir biçimde muhafaza eden bir alternatiftir. Sistemin düzeni yok olmadan olanaklının düzenine boyun eğer. Bedeni ve onun tarihsel, ontolojik ve düşünsel olarak belirlenmiş gerçekliğini, olanaklının mevcut ufkunda ele almalıyız. Beden, *cupiditas*'ın örgütlenişi, dolayısıyla bilincin katettiği maddi bir dürtü olarak sunulmuştur. Bilinç ve bedenin eklemlenişi dinamik bir biçimde önerilmiştir. Bir kopuş gelişimi belirlemenin tarihsel zorluğu tarafından (toplumsallaşma varsayımı alanında) sınırlanan, bu yüzden de biçimsel bir kuruluş projesine geri kapatılan olanak, (bedensellik alanında) gerçek haline gelir. "İnsan bedenini birçok yoldan duygulanmaya yatkın kılan ve onu yine birçok yoldan dış Bedenleri duygulandırmaya yatkın kılan şey insan için yararlıdır; bir şey Bedeni duygulanmaya ve diğer bedenleri duygulandırmaya ne denli yetkin kılıyorsa, o denli yararlıdır; bedeni bunlardan mahrum bırakan şey ise zararlıdır" (Ö38). Bedenin bu hareketliliği ve ihtiyaçların belirişi, aynı zamanda aklın açılmasıdır. "İnsan bedeni devamlı yeni ve çeşitli besinler isteyen farklı doğalara sahip birçok parçadan oluştuğu için, bir bütün olarak beden de aynı şekilde kendi doğasını takip eden her şeyde yetkin olabilir ve böylelikle Zihin de bir çok şeyi anlama yeterliliğine sahip olabilir. Bu yaşam düzeni hem ilkelerimizle, hem de ortak pratiğimizle en çok uyuşan yaşam tarzıdır. Dolayısıyla [tavsiye edilen] diğer yaşam biçimleri-

nin yanında bu en iyisidir ve her bakımdan tavsiye edilmelidir. Bu konuyu burada daha açık ve ayrıntılı biçimde ele almanın gereği yok" (Ö45n). Aklın bedenle eklemlenmesindeki ve dengesindeki açılışı, *appetitus*'tan *virtus*'a asıl geçişi oluşturur. *Cupiditas*'ın bilinç içeriği, bedeni kapsayarak, aynı zamanda bedenin ve insan aklının doluluğu ve tekliği olan öz ile varoluş arasındaki gerilim yoluyla erdem olanağını kurarak bir adım öteye sıçrar. Sonunda kurucu süreç tümüyle ifade edilmiştir. Çok yorucu oldu –bütün geri çekilmelerle, değersiz noktalar üzerine olan çözümlemelerle birlikte! Burada on yedinci yüzyıl ahlaki ahlaviyatın ağırlığını hissedebiliriz. Kurucu süreç her şeye rağmen ilerler. Polemik noktaları arasında her şeyden önce bir yücegönüllülük ahlakı yükselir ve bu noktaların upuygun olmasının ya da olmamasının pek bir önemi yoktur: "Aklın rehberliğinde yaşayan biri, başkalarının ona yönelik Nefret, Öfke ve Küçümsemelerine elinden geldiğince Sevgi ya da Yücegönüllülükle karşılık verir" (Ö46). Bedenin, toplumsal belirlenim içinde erdemli bir dürtü olarak ilk yapılanışı, mükemmel bir materyalist yücegönüllülük ahlakıdır. Kuruluşa, varoluş mekânını doldurmaya yönelen araştırma noktaları. Aşırı bir keskinliğe sahip olan Spinozacı sözdağarını genişletmeye ve yeniden telaffuz etmeye yetecek kelimeler bulmak zor: Varlığın doluluğu, kurulan varlığın boşluğu istila edişiyle birlikte kötünün ihracı. Belki de bu geçişlerde (Ö53, Ö54 vb.) kurucu prosedürün tonunu ayarlayan şey, daha çok negatif Hıristiyan erdemlerinin (tevazu, tövbe) polemik açıdan küçümsenişi, Sokratik kendilik-bilgisinin savunusudur. Materyalizm alanında, varlığın doluluğu alanında. Tartışma ikinci bir uğrakta daha somut ve daha güçlü bir hale gelene değin. *Cupiditas*'ın buradaki olumlanışı mutlaktır; tümüyle gelişkin, rasyonel bir işlevin yüceltimi olarak sunulur: "Tutku olan bir duygu tarafından belirlendiğimiz her eyleme, bu duygu olmaksızın akıl tarafından da belirlenebiliriz" (Ö59). Akıl bedeni ne aşar, ne de başkalaştırır. Onu tamamlar, geliştirir, doldurur. Bu mutlak ve bütünsel olumlama şu şekilde ifade edilmiştir: "Akıldan doğan bir Arzu aşırı olamaz" (Ö61). Tanıtlama olumlamayı pekiştirir: "Arzu, mutlak olarak görüldüğünde, bir şeyi yapma yolunda herhangi bir şekilde belirlenmiş olarak kavrandığı sürece, insan özünün kendisidir. Buna göre akıldan doğan bir Arzu, yani biz eylediğimiz süre-

ce içimizde oluşan bir Arzu, salt insanın özü aracılığıyla upuygun olarak kavranılan şeyleri yapmaya belirlenmiş olarak kavrandığı sürece, insan özünün *ya da* doğasının kendisidir. Bundan dolayı eğer bu arzu aşırı olabilirse, insan doğası da salt kendinde olarak düşünüldüğünde, kendini aşabilir, yapabileceğinden daha fazla şeyi yapabilir demektir. Öyleyse bu Arzunun aşırısı olamaz" (Ö61tan). Arzu eyleminin bütünlüğü ve yeğinliğinin, akıl tarafından doldurulan etkileri mutlaktır. Kurucu geçişler artık aktüellik olarak yeniden deneyimlenmekte ve yeniden serimlenmektedir. Bunun üzerinden yapılanan imgelem işlevleri ve zamansallık figürleri ortaya çıkarılır; süre, kurucu mevcudiyetinin yeğinliğinde deneyimlenir. Buna ek olarak, etik kuruluşun gerçek anlamdaki bütün geçişleri, gerçekleşen arzunun gücünde yeniden serimlenir: "Akıldan doğan bir Arzu ile, doğrudan iyiyi takip eder ve dolaylı olarak da kötüden sakınırız" (Ö63s). Öyleyse "Özgür bir insanın en az düşündüğü şey ölümdür ve onun bilgeliği yaşam üzerine bir tefekkürdür, ölüm üzerine değil" (Ö67).

Özgürleşme, özgürlüğe dönüşür. Süreç sonucuna ulaşır. Sonsuz, nesne olarak değil, özne olarak örgütlenmiştir. Özgürlük, sonsuz olandır. Özgürlüğe yönelen bütün metafizik kanallar, özgürlüğün kurucu sonucuna yer açarak çözülmektedir. Dünyanın, üzerinde yapılandığı koşullar dizisinin tümü artık mevcudiyet olarak verilidir. Eylemi temellendiren mevcudiyet. Burası Spinozacı yapılanmanın ulaştığı en yüksek derecedir. Dünyaya sistematik bir çözüm vermez; fakat ölüm karşısında yaşamın, nefret karşısında sevginin, acı karşısında hazzın, varlığın alçalması ve yalnızlık karşısında toplumculluğun olumlanışı olarak, dünyayı etik eylemin doğruluğuna yönlendirmek için onun sistematik çözülüşüne gerçekten ulaşır. Ve yaşam başlar. Bilginin kesinliği ve ilerleme, özgürlüğe yerleşir. Yaşamı çalan ve onu yanılsamalar içinde hırpalayan bir kesit olarak zaman kavramı dağıtılır. Barok, hiç olmadığı kadar uzaktadır artık. Zaman, umutta uzatılır. Dünya hapishanesi yıkılır, sürgüleri ve kilitleri kırılır. Dünya, etik varlığın gerilimini, geleceğe meyleden tam bir proje olarak kavramaya önceden hazırlanmış ve bunu yapabilecek yeterliliğe sahip yatay bir şimdidir artık. Özgür varlığın, etik olduğu kadar bilgikuramsal bir anlamda da, kendine yönelik bir müdahalesinden oluşmayan somut

hiçbir şey yoktur. Bütün Spinoza sistemi bu noktaya, var olanın doluluğunun yüceltimine, etik haz projesinin hoşluğuna yönelir. Kavramın mutlak materyalizmi olağanüstü bir şekilde arıtılmış ve bizzat perspektifin öznelciliği ile dönüştürülmüştür --artık salt metafizik değil, fenomonolojik ve kurucudur da. Varlığın, özneye çıkan kendiliğindenliği, öznenin etik eylemi tarafından bir uçtan diğerine tekrar katedilir. Ve tüm bunların ortasında, kendi temel antagonizmalarına dönüşmüş bir varlığın kütlesi ve genişliği ile bu antagonizmalar aracılığıyla çözülen ve yeniden yapılanan bir dünya kuruluşu vardır. Öyleyse kuruluş projesi doğru ve gerçek bir geçiş projesi haline gelmiştir. Özgürleşme, özgürlüğün yapılanışı için temeldir; özgürlük, özgürleşme olarak ifade edilir. Bu ufukta diyalektik bir ilişki olanaklı değildir; önceden kurulmuş olan her şey, atlanması ve kırılması gereken birer bariyer olarak görülür. Özgürlük ufku mutlak olumlamanın ufkudur, çünkü özgürlük mutlak olumsuzlamanın ötesine geçmiştir. Özgürlük varlığın doluluğunu kurarak, boşluğu yıkmıştır. Bu varlık, öznelliğin -ileriye yansıtarak- taşıdığı, yapılandırdığı ve belirlediği tözselliktir. Tözsel varlık, bu yansıma içinde sağlamlaşan ve yeniden yapılanan, pekin ve tam bir öznelliktir. Rasyonalist ve idealist ikiciliğin gerçekliği darma duman ettiği bir çağda, nihayet bize bütün bir dünya sunulmuştur!

Özgürleşme ve Sınır: Distopya

Eğer *Etik*'in IV. bölümü dünyanın zaferine işaret ediyorsa, bu ancak olanağın materyalist koşullarını, dünyanın etik varlığını biçimlendirmesi ve yüceltmesi anlamında geçerlidir: Bunun sonucu olarak da özgürlüğün belirleniminin ve sınırının. Burada gerçek bir distopya önerilmektedir. Bu şekilde, gerçek bir sınır anlamında, Spinoza'nın özgürleşme felsefesi ve metafiziğinin ikinci temeli doruk noktalarına ulaşırlar. Özgürleşme, belirli olanağın tanımıdır. İnsanın kurucu etkinliğince yeniden yapılanan ve *cupiditas*'ta damıtılan yüzeylerin ontolojik ufku, her anlamda belirli ve sınırlıdır. Elbette dünyanın kuruluşu genel anlamda bir sonuca ulaşmamıştır; *cupiditas*'ın hareketliliği ve insanın kurucu bedenselliği hâlâ gelişmelidir: fakat bu sınırlar içinde.

> Fakat insan gücü oldukça sınırlıdır ve dışsal nedenlerin gücü tarafından sonsuz ölçüde bastırılır. Bu yüzden de dışarıdaki şeyleri bizim yararımıza uygun hale getirecek mutlak iktidara sahip değilizdir. Yine de, eğer ödevimizi yerine getirdiğimizin, sahip olduğumuz gücün bu şeyleri engellemeye yetmediğinin ve bizim düzenini takip ettiğimiz doğanın tümünün bir parçası olduğumuzun bilincindeysek, bizim yararımızın gerektirdiği ilkelere karşı gelişen bu şeylere sakin bir şekilde katlanmalıyız. Bunu açık ve seçik bir biçimde anlarsak anlama yetimiz tarafından tanımlanan parçamız, yani bizim en iyi parçamız, bundan tümüyle hoşnut kalmış olacak ve bu hoşnutluğu korumak için çabalayacaktır. Çünkü anladığımız sürece, gerekli olan dışında hiçbir şey isteyemeyiz. Ne de doğrunun dışında bir şeyle yetinebiliriz. Bu yüzden de, bu şeyleri gereğince anladığımız sürece bizim en iyi parçamızın çabası tüm doğanın düzeniyle uyuşur. (IV, ek 32)

Ve artık bu sınırın ötesi. Özgürleşme-sınır bağlantısını vurgulamak önemli çünkü sınır, IV. bölümün özgürleştiren gerilimi içersinde, özgürleşme ufku ve boyutunu tanımlamaktadır. Ve sınır da özgürleşme sorununu ortaya atar: IV. bölümdeki özgürleşme süreci sınırın anlamını yapılandırdığından, özgürlük sürecini bu belirli sınır boyutundan hareketle (V. bölümde), sınırı önce doğrulayıp sonra ötesine geçerek, onu bilerek, ona sahip olarak yapılandırmamız gerekir. O halde, V. bölüme geçiyoruz. Özgürleşme süreci, V. bölümde, bir geçiş süreci, varlığın yer değiştirmesi olarak kurulmuştur. Spinozacı panteizm, olumsallığın bu anlamıyla tümüyle örtüşür: onun ontolojik ve belirli tanımıyla. *Etik*'in ilk aşamasında dünya paradoksu (bir tarafta tözsel varlık, diğer tarafta kip) olarak sunulan şey, şimdi kip etiği olarak sunulmaktadır: *Etik* mutlaklıktır; kip etiği, sonlu varlığın özgürleştiren dönüşümü, bir varlık derecesinden diğerine, daha yükseğine geçiştir –dinamik ve kolektif kuruluş, ontolojik praksistir. V. bölümde, yeni özgürleşme seyrini sınır temellendirir.

> Nihayet, Etiğin Özgürlüğe giden yol ve yordamın ele alındığı son bölümüne geçiyorum. Burada, aklın duyguların karşısında ne yapabileceğini göstererek, onun gücünü, Zihin Özgürlüğünün

> ya da kutluluğun ne demek olduğunu ele alacağım. Bununla, bilge kişinin cahil kişiden ne kadar üstün olduğunu göreceğiz. Fakat anlığın nasıl kusursuzlaştırılacağı ya da işlevlerini yerine getirebilmesi için Bedenin bakımının nasıl olması gerektiği konusu buraya dahil değildir. İlki Mantığın, ikincisi ise Tıbbın konusudur. Öyleyse burada sadece, daha önce söylediğim gibi, Zihnin ya da aklın gücünü ele alacağım ve her şeyin ötesinde onun duyguları yatıştırma ve denetleme hakimiyetinin ne kadar ve ne türde olduğunu göstereceğim. (V, önsöz)

Yapılacak iş açık, koşullar da. Şimdi bunları inceleyelim. Temel önerme, duygularımız üzerinde mutlak bir hükme sahip olmadığımızdır: Stoacıların iradeci mutlakıyetçiliğini -Rönesans'ın devrimci baskısının nostaljik, bu yüzden de retorik ve yapmacık olan önermelerini- reddetmemizin nedeni budur. Bu mutlakıyetçiliğe ek olarak, Descartes örneğinde olduğu gibi, varlığı kazıp ortaya çıkarma yeterliliğinden yoksun her türlü etik dolayımı da reddetmeliyiz. Kartezyen ikicilik katı ve acizdir ve -etik sorunların çözümünde- ya psikolojik *escamotage*'a[24] (epifiz bezi[25]; "bütün mistik niteliklerden daha mistik bir Varsayım" [Önsöz]) ya da transandantal bir dolayıma dayanır: barok, ideolojik bir *Deux ex machina*.[26] Kendimizi bu yanılsamalardan kurtarmalıyız: Zihin deneyimleri ve anlak yoluyla, özgürleşme sorununu insan varlığının geçiş projesi olarak ortaya koyma olanağına sahip oluruz. Burada tözlerin dolayımı değil, biricik tözün, bu töze ait gücün devinimi vardır.

İşte projenin merkezi ve temel noktası. Fakat daha işin başındayken, buradan çıkacak olgu ve sonuçları göz önünde bulundurmalıyız. *Etik*'in V. bölümü, Spinozacı incelemenin başlangıçtaki gövdesine, ilk temelin alanına, III. ve IV. bölümlerden daha çok aşılanmıştır. V. bölüm taslaklarının yazım sürecinin, farklı birçok aşamadan geçerek düzenlendiği ve aslında, II. ve

---

[24] Fr. *Hilebazlık* (ç.n.)

[25] Descartes'ın zihin ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullandığı terim. Buna göre ruh, beden üzerindeki uygulamalarını beynin bu parçası aracılığıyla gerçekleştirir. (ç.n.)

[26] Lat. *Deux ex machina*: Antik Yunan tiyatrosunda oyunun sonuna bir tanrıyı dahil etmek için kullanılan düzenek (ç.n.)

IV. bölüm taslaklarından oldukça önce yazıldığı yönünde derin bir sezgi vardır. Sistemin gelişiminden dışarı atılmış ve yadsınmış olan, fakat bir yandan da etkisini hâlâ koruyan metafizik senaryoların burada yeniden görünmeleri de bu sezgiyi doğrular.[27] Fakat asıl kanıt, sanki ontolojik sınır kipin ve insan eyleminin niteliği değil de sadece metafizik bir ufukmuş gibi, metin boyunca yeniden görünen güçlü çileci gerilimdir! Çileci gerilim, ontolojik olarak sabitlenmiş olanı, bilişsel ve ahlaki olarak yerinden oynatmaya uğraşır. Buraya çok dikkat etmeliyiz: Çileci gerilim tek başına etkili değildir, açık bir şekilde kurucu gerilime tabi kılınmıştır. Fakat yine de mevcuttur ve V. bölümde bunun kendi devinimine ve tonalitesine has içsel dengesizliği nasıl belirlediğini göreceğiz. Öyleyse V. bölüm, iki gerilim tarafından çaprazlama sarılmıştır: biri çileci, diğeriyse bir kez daha kurucu olan ve materyalist olarak belirlenmiş olan iki gerilim. Asimetriler, eklemlenmeler, çelişkilerin yeniden güç kazanışları, sentez çabası, uyumsuzluklar ve tekrar yeni asimetriler. Bütün bunlar bize, yaşayan bir düşüncenin -şimdilik- upuygun çıkarımları

---

[27] *Etik*'in V. bölümünde (ve burası *Etik*'in ilk aşamasına özgü öğelerin yeniden belirişine en açık örnektir) yüklem tematiğinin yeniden ortaya çıkışıyla ve daha genel olarak da "ilk temel"e kulak veren artık öğelerle ilgili olarak, bu tematiğin Spinoza'nın yazışmaları bağlamında tartışıldığı 8. bölüme bakınız. F. Alquié *Servitude et liberté selon Spinoza* (Paris, 1959)'da, buna "*Etik*'in V. bölümünün paradoksu" der. V. bölümün yeni bir ufku, mutlak özgürlük ufkunu açtığını özellikle vurgular. Fakat tam da bu yeni ufuk, bu koşullar altında, ilerleyen sayfalardaki değer tanımının natüralist ve belirlenimci devinimi açısından bir çelişki taşımaktadır. Özgürlük ufkunun yeniden açılışını, zihinsel sevginin mutlak metafizik gücünün bir postulat olarak ortaya konuşunu, Alquié, "Kartezyen" tanımından ne anladığını da belirterek, "Kartezyen" ufkun benimsenişi olarak okur. "Ahlaka karşı etik" tezinden hareketle bizim Alquié'nin yaklaşımını reddettiğimiz ortadadır. Fakat yine de şu belirtilmeli ki Alquié'nin yorumu V. bölümde etik bakımından bulduğumuz farklılıklar üzerine de ışık tutar. Fakat bu, Alquié'nin düşüncesinin aksine, Spinozacı metafiziğin çözülmemiş, mantıksal olarak çözümsüz dramının mutlu (ve de zorunlu) sonu değildir. Bilakis, radikal bir ontolojik perspektif kurma sürecinin sonuçlanmasına karşıt olan sorunsal bir alanın yeniden ortaya çıkışıdır. Spinozacı metafizik çözümsüz bir düğüm değildir; her metafizik kadar bir düğümdür, fakat aynı zamanda *Etik*'in ilk aşamasındaki içsel ütopya açısından bile bu düğümü anlamlandıran bir seyre, onu çözemese bile en azından kurucu bir söylemin iplikleriyle dokuyan bir seyre sahiptir. Elbette bu durum V. bölümün, *Etik*'in en çelişkili kısmı olduğu gerçeğini çürütmez. Alquié bunu iyi görmüştür.

olarak sunulmuştur.

V. bölümün açılışı, her koşulda *Etik*'in merkezi bölümlerinde (III. ve IV. bölümler) çözümlenen kurucu süreçle olan bir süreklilik öğesi taşır. V. bölüm bu sürekliliğin yönünü belirleyecekçesine, ontolojik kuruluş ilkelerinin, serimlenen etiğin bu yeni düzeyindeki aksiyomatik geçişleriyle başlar. A1: "Eğer aynı öznede iki karşıt eylem harekete geçtiyse, bu ikisi karşıt olmaya son verene dek ya her ikisinde ya da sadece birinde bir değişiklik meydana gelecektir." A2: "Etkinin özü, nedeninin özü tarafından açıklandığı ya da tanımlandığı sürece, etkinin gücü, nedeninin gücüyle tanımlanır." *Potentia*'lar arasındaki ilişkiyi, tam da sistemin merkezinde yeniden öneren bu aksiyomatik sıçramanın ayrıcalıklı önemini kim göz ardı edebilir? Öyle görünüyor ki I. bölüme, devrimci ve panteist ütopyaya özgü metafizik sahne burada aynen tekrarlanmaktadır. Fakat bu sadece görünüşte böyledir. Burada *ens realissimum* ve onun gücü yeniden ele alınıyorsa da, bu sadece yüklemin ve diğer metafizik türüm kategorilerinin arıtılması (olumsuzlanışı) bağlamında, dünyanın gerçek ve tümüyle tekil ufkunda gerçekleşir. Kuvvetler alanının çoğul dinamiği yöntem için bütüncül bir çerçeve haline gelir ve rasyonalizm geleneği, tümüyle yüzeyler ufkunda, dünya yüzeylerinde düzleştirilir. Böylelikle de kurucu süreç, gücünü *cupiditas*'tan anlağa doğru geliştirerek kendini ileriye itme olanağına sahip olur. Argümantatif prosedür açıktır. Açık ve seçik ide yoluyla bütün duygular arıtılıp damıtılabilir. Bedenin, açıklık ve seçikliğin atfedilemeyeceği bir duygulanımı var olamaz. Zihin dışsal nedenleri, ölçüsüzlükleri yıkar, iştahları ve arzuları düzenler ve de bedenin duygulanımlarını anlığın gerektirdiği şekilde düzenleyip bağlantılandırır. Bu bağlamda haz ve sevgi, bedenin duygulanımlarını yönlendiren etkin kuvvetler haline gelebilir ve de gelir. Çok açık bir şekilde izah etmeliyiz: Buradaki arıtma içkin, birikimsel ve ilericidir. "Bir duygu bir arada var olan ve uyuşan ne kadar çok nedenden kaynaklanıyorsa, o duygu o kadar büyüktür" (Ö8). Sürecin yönelimi, zihnin gerçekliğe upuygunluğunun yeğinliğinde verilmiştir: "Duyguların en büyüğü, diğer şeyler aynı kaldığı sürece, zorunlu, olanaklı ya da olumsal olarak değil, sadece yalın olarak imgelediğimiz şeye yönelmiş olandır" (Ö5). "Zihin her şeyi zorunlu olarak anladığı sürece, duygular üzerin-

de daha büyük bir güce sahip olur ya da onlar karşısında daha az edilgen olur" (Ö6). Upuygunluk: ya da zihin ve gerçekliğin bütüncül dinamiği? Bu formül de temelinde yanlıştır, çünkü rasyonalizme ait bir sorunun çözümünü adres gösterir ve gücün ifadesi olan Spinozacı sorunun özgünlüğünü ortaya koymaz. Bu noktada Spinozacı paralellik, tümüyle tek anlamlı ve ilerici olmayan bütün varlık kavramlaştırmalarının ortadan kaldırılışı demektir. Aslında *Paralellik*, yüzyılın ideolojisiyle damgalanmış, kültürel bir basmakalıptan ibarettir: Gerçek öğe ise kurucu projenin, gücün tekliğidir. Kendi yıkımına eklemlenerek birleşmek varlığın çabasıdır, bir projedir -savaş ufkunun çözülüşü, varlığın yapılanışı. Yeni bir düzen değil, yeni bir varlık. Tümüyle pozitiftir. Ve dolayısıyla özgürlüğün gelişimidir. "Öyleyse duygularını ve iştahlarını, yalnızca Özgürlük sevgisinden hareketle denetlemeyi dert edinen biri elinden geldiğince erdemlerin ve nedenlerinin bilgisine erişmek ve zihnini bunların doğru bilgisinden doğan hoşnutlukla doldurmak için çabalayacaktır, insanların düşüklüklerini kollamak, onları yermek ya da yanlış bir özgürlük görünüşünden hazzetmek için değil. Ve bunları [bu kuralları] dikkatlice gözlemleyen ve uygulayan kişi -ki bu zor değildir- eylemlerinin büyük bir kısmını aklın buyruklarına göre yönlendirebilir" (Ö10n). Yöntemin kendisi, varlığın kuruluşu haline gelmiştir. Yöntemde görülmeye değer olan şey, *fumus*'tan[28] ibaret olan geometrisinden ziyade taşıdığı tözsel niteliktir, bir özgürlük yöntemi olarak ve özgürlüğün kurduğu pozitifliğin bütünlüğü olarak varlığa bağlı olmasıdır. Bu demektir ki kip etiği, varlığın üzerinde, varlıkta ve varlık için gerçekleştirilen bir operasyondur. Özgürleşme etiği kurucu bir etiktir, ontolojik olarak kurucu bir etik.

Bu noktada kurucu projenin yeğinliği, ilk alternatifleriyle, ilk asimetrileriyle karşı karşıya getirilir. Proje, V. bölümün ilk on üç önermesindeki sürekli deviniminin seyrindeki kurucu baskıyı geliştirdikten sonra, 14. önermede aniden patlar: "Zihin Bedenin bütün duygulanımlarını, şeylerin imgelerini, Tanrı idesiyle ilişkilendirebilir." Fakat bu önerme, iki farklı şekilde okunabilir: (1) Tanrı idesine yapılan gönderme, *cupiditas*'ı daha üst bir gerçeklik kavrayışı düze-

[28] Lat. *Fumus*: Pus, duman (ç.n.)

yine yükselterek arıtır. (2) Tanrı idesine yapılan gönderme, kurucu projeyi ontolojik olarak mutlak hale getirir. Çözümlemenin sistematik ilerleyişi asimetrik olmasaydı, alternatif yorumlar sunulamazdı ya da sunulanlar daha cılız olurdu. İki önerme dizisi karşı karşıya gelir. "Şey, Tanrıdır" ve "Tanrı, şeydir", iki ayrı ufku belirtir: Birincisi ilk temelin ütopyasının yeniden uyanışıyken bir sonraki, ikinci temelin projesinin pozitifliğini doğrulamaktadır. Şimdi bu iki yörüngenin meylettiği farklı yönelimleri ele alalım.

Öncelikle bedendeki anlığın Tanrı idesiyle nasıl ilişki kurduğuna, daha doğrusu kurucu süreçten çıkmak için çileci aracı nasıl yapılandırdığına bakalım. Zihnin ve bedenin bütün duygulanımlarını açık ve seçik bir şekilde tanımlama olanağını belirledikten sonra, ikinci bir geçişe şahit oluruz: Zihin bedenin bütün duygulanımlarını, yani şeylere ait bütün imgeleri Tanrı idesiyle ilişkilendirebilir. İkinci bilgi türü mü? Evet, tümüyle ilk metafizik temelin türümcü tematiğine atfedilmiş, aşamalı düzeyler tasarısı üzerinde. Öyleyse uslamlama, açık ve seçik ideden Tanrı idesine olan zorunlu geçiş üzerinde durur: "Kendini ve duygularını açık ve seçik olarak anlayan kişi Tanrı'yı sever ve bu anlayış arttıkça o kişinin Tanrı'ya olan sevgisi de artar" (Ö15). Ve Spinozacı uslamlamanın düşünsel karakteri çileciliğe bürünür (en azından burada). Diğer bir deyişle, hem zihin idesinde hem de Tanrı idesinde (bu ikisi giderek daha çok türdeş hale gelirler), bütün duygu düzeylerinden ayrılmayı gerektiren özel bir düşünsel karakter galip gelmektedir. "Tanrı sevgisi Zihin'deki en büyük yeri kaplamalıdır" (Ö16). "Tanrı'nın tutkuları yoktur, Haz ve Acı türünden herhangi bir duyguyla duygulanmaz" (Ö17). "Hiç kimse Tanrı'dan nefret edemez" (Ö18). "Tanrı'yı seven kişi karşılığında Tanrı'nın da onu sevmesini bekleyemez" (Ö19). Tutkusal süreç arıtılmıştır; anlak, şeylerden ve zamandan yapılan bir soyutlama olarak sunulur. Zihin, bedene ve onun dirimselliğine deva olur. Klasik anlamında çileci bir yaklaşımdır bu. 20. önermedeki notta, zihnin bedene ve onun dirimselliğine kattığı şifadan bahsedilir. Öyleyse duyguların anlama yetisi, kendini eklemlemelidir: düşünceyi dışsal nedenlerden ayırma kapasitesiyle, duyguların nedenlerinin çokluğunu anlayarak, bunlar arasında ayrım yaparak ve bu duyguların çileciliği -duygular ve onların duyguları düzene ve bağlaşıma sokulmadığı sürece asla tamamlanmayacak olan bir çilecilik- tanrı-

sallığa sürüklediği dinamizmi çözümleyerek.

İkincisi ise, (paralel ve eşzamanlı bir şekilde) çileci gerilim yatıştırılsa bile bedensellikle özgül bir ilişkiye geri gönderilir. "Zihin, eğer Beden varlığını sürdürmüyorsa ne Bedeninin aktüel varoluşunu ifade eder, ne de Bedenin duygularını aktüel olarak kavrar; bunun sonucunda da, eğer kendi bedeni varlığını sürdürmüyorsa, hiçbir bedeni, aktüel varoluşu içinde kavramaz. Öyleyse, eğer beden varlığını sürdürmüyorsa, zihin ne bir şey imgeleyebilir, ne de geçmiş şeyleri hatırlayabilir" (Ö21tan). Bunun çilecilikten kalan bir artık ya da onun koşullarından biri olduğu söylenerek itiraz edilebilir! Fakat tartışmanın tümüyle ve radikal olarak çilecilik karşıtı bir biçim kazanması, hiç şüphesiz, Spinoza'nın ontolojik olarak temel iki olumlamayı yeniden ele alması ve bağlantılandırmasıyla gerçekleşir. (1) "Tekil şeyleri ne denli anlarsak, Tanrı'yı da o denli anlarız" (Ö24); (2) "Yine de Tanrı'da, bu ya da şu insan Bedeninin özünü bir bengilik türü altında ifade eden bir ide zorunlu olarak vardır" (Ö22). Dünya indirgenemez bir bütünlük olarak restore edilir. Tanrı, şeydir. Dünya teorisi tanrısal gücü, etker nedenselliği, tümüyle ve hiçbir artık olmaksızın kendinde barındırır; varoluşa ontolojik bir radikallik verir. Tanrı tümüyle tekillik yaşamının ve gücünün, varlığın çok yönlülüğünün içinde yaşar: Tanrı bundan başka bir şey değildir. Etik, örtük olarak, var olanın bengiliğine, kipin bengiliğine erişmekten ibarettir. Bu bengilik, tekil belirlenimi içinde yapılanmıştır. Spinoza şunları haykırırken, ölümsüzlük sorununa bir gönderme yapmıyordu: "İnsan Zihni Bedenle birlikte tümüyle yok olamaz, onun bengi bir parçası devam eder" (Ö33). Bunu söylemesinin nedeni var olanı, onun verilmişliğini ve tanrısal tekilliğini mutlak olarak üstbelirlemekti.

Etiğin iki yörüngesi doğrudan çelişiktir. Peki bunların hangisi geçerlidir? Bana öyle geliyor ki arta kalan ve metnin farklı aşamaları arasındaki süreksizlikle açıklanabilecek olan kutupsallık, Spinoza düşüncesinin temel yönelimini aydınlatmada nihayet yararlı olabilir. Şöyle söylersek, Spinozacı distopya kendini tam olarak tanımlama kuvvetine, ancak ütopyayla girdiği doğrudan çatışmada sahip olur. İkinci temel ancak ilk temeli, bir bütünlük olarak açık bir şekilde eleştirerek kendi ifadesinin doruk noktasına varabilir. Öyleyse, V. bölü-

mün gelişimi içersinde apaçık görülen kurucu baskı ve bölüm boyunca devam eden çelişki, bunu daha da açık bir hale getirir. Bilgi düzeyleri arasındaki (rasyonalizm geleneğinde hakim olan) ilerici ayrımın sisteme geri dönüşü, (Spinoza düşüncesinin daha önceki aşamalarında olduğu gibi) dünyanın sorunsal niteliği ve paradoksunun sadece bilgikuramsal alanda çözüleceği anlamına artık gelmez. Ontolojik çerçeve, *Etik*'in ontolojik boyutu, on yedinci yüzyıl düşüncesinin, mekanikçilik biçimine bürünmüş ikiciliğin, onun köhne bilgikuramcılığının etki ve izlerini artık geride bırakmıştır: Radikal bir biçimde aşmıştır. Bu öylesine geçerlidir ki, kurucu baskı da çileci baskının en yüksek noktalarına ve onun gelişkin formlarına nüfuz etmiştir. "Tanrı'ya yönelen sevgi, Düşmanlık ya da Kıskançlıktan doğan bir duygu tarafından bozulamaz: Bilakis, aynı Sevgi bağıyla Tanrı'ya bağlanmış olan ne denli çok insan imgelersek, bu sevgi de o denli artacaktır" (Ö20). Bilişsel sürecin çileci yapılanışının tam merkezinde görülen bu önerme, anlamı tersine çevirir: Bilgi ancak imgelem düzeyini, toplumsal düzeyi katettiği ölçüde tanrısallığa, varlığın daha üst düzeylerine yükselir ve bunların kendisini yapılandırmasına izin verir. Tanrı'ya yönelen sevgi, dünyalılığın üzerindeki dikey bir gerilim olarak yeniden sunulduğu anda geri çekilmiş, imgelem ve toplumculluğun ufuksal boyutunda düzleştirilmiş ve de sadece bunlarla beslenmiştir.

Peki çileci gerilimin rolü nedir? Sadece tezatlığı vurgulamada etkili olan artık bir rol müdür? Şüphesiz öyledir. Spinozacı distopyayı öne çıkaran bir gölge oyununun parçasıdır. Fakat bunun ötesinde başka bir şeydir de. Öncelikle bir tür "koşullu ahlak"tır: Mutlakla olan ilişkisi içersinde sistemin mantıksal geriliminin yeniden olumlanması, insan iletişiminde olduğu kadar, ortak toplumda da olması gereken bir yeniden olumlamadır. Kurucu süreç tamamlanana kadar insan yaşamını dışardan yönlendirecek olan üst ahlaki kriterlerin geçerliliğini olumlayan koşullu bir ahlaktır. Çileci ruhun, imgelemin ve onun gerçekliğin kurucusu olan işlevlerinin tamamlanması ve üstbelirlenimi olduğu söylenebilir. Bir gerekçelendirmedir; etik süreç, öz ve varoluş arasındaki dolayımsız ilişkinin pekinliğine ya da özdeşliğine ulaşıncaya kadar, kendinden başka bir gerekçesi olmayan, dıştan gelen bir motivasyondur. Varoluşsal bir operasyondur.

Buna ek olarak başka bir operasyon daha devreye girer. Bu, Spinozacı sistemdeki son çelişki oyunu denemesidir: bunu, yanlış anla-

ma olmaksızın, bilgi teorisinde sıçrama işlevi gören bir çelişki olarak görmek. Bu kısa ve özlü bir denemedir. "Zihnin en büyük çabası ve de en büyük erdemi, şeyleri üçüncü türden bilgiyle anlamaktır" (Ö25). Zihin şeyleri üçüncü türden bilgiyle anlamaya ne denli yatkın olursa, bu şeyleri bu bilgi türüyle anlamayı da o denli çok ister" (Ö26). "Zihin en büyük doyumu üçüncü tür bilgiden alabilir" (Ö27). "Üçüncü tür" bilgi postulatıyla birlikte çelişki çilecilik lehine yıkılır gibi görünür. Spinoza çevresinin ütopyacı mistisizminin yeniden ortaya çıkışı mıdır bu? Ya da bunun pratik alana çileci bir şekilde yansıyışı mı? Evet, sonuçta kendisini orta seviyede, kurucu bir boyutta düzenlemekten yoksun bir süreçtir bu. Bunlar, fazla ağırlığı olmayan, sadece *İnsan Anlığının İyileşmesi Üzerine*'dekilerin, hatta *Kısa İnceleme*'dekilerin tekrarlarından ibaret önermelerdir. Sistemin gelişiminden çok, arzu ve umutla ilgilenen yeniden ortaya çıkışlardır.[29] Bu üç önermeyi, çileci yaklaşıma maddi bir boyut katan diğer üç önerme takip eder: Bu önermeler çileci yaklaşımı indirgeyerek ve maddi, ontolojik bir boyuta geri sevk ederek dolayımlar. "Üçüncü tür" bilgi *cupiditas*'la ("Şeyleri üçüncü tür bilgiyle bilme Çabası ya da Arzusu, birinci tür bilgiden değil, aslen ikincisinden kaynaklanabilir" [Ö28]) karşılaşır; *cupiditas* ise, rasyonelliğin, bedensellik ve tanrısallık arasındaki bağlantılar şeması olarak işlev gördüğü bir kuruluş düzeyine yükselir. Bedensellik de bengilik düzeyine yükselir. Bu, belirli varoluş biçiminde değil, bir kez daha öze, anlağa yönelen varoluş üzerinde uygulanan çekim kuvveti biçiminde verilmiştir: "Zihin bengilik türü altında anladığı her şeyi, Bedenin o anki mevcut aktüel varoluşunu kavramasından dolayı değil, Bedenin özünü bir bengilik türü altında kavramasından dolayı bu şekilde anlar" (Ö29). Ardından, tanrısallığın aynı boyutu, yüzeyler düzeyine sevk edilir; Tanrı ve bengilik, bedenin düzeyinde konumlandırılır. "Zihin kendini ve Bedeni bir tür bengilik türünün altında bildiği sürece, Tanrının bilgisine zorunlu olarak sahip olur, Tanrı'da olduğunu ve Tanrı yoluyla kavrandığını bilir" (Ö30). Bilgikuramsal deneme -ve

[29] Bilgi teorisindeki sentezle ilgili zorluklar ve sorunlarla, bilgi düzeylerinin sürekliliğiyle ilgili sorunlar üzerine Martinetti'nin *Rivista di filosofia* (1916)'deki ünlü makalesinin yanı sıra F. Meli'ye de bakılabilir: *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo* (Floransa, 1934), 4. bölüm.

burada çilecilik bir bilgikuram uğrağıdır-, bir deneme olarak kalır ve asla yaklaşım düzeyini, itici kuvvetin radikalleştirilmesini aşmaz. Çilecilik, sistem böylesine bütüncül ve karmaşık bir varlık dinamiği geliştirdikten sonra, kendini yeniden biçimlendirmede başarılı olamaz. Varlık, bir bilgi edimine indirilemeyecek kadar kanlı canlıdır.

Yine de tartışmadaki bu sapmanın bir nedeni var. Distopya özgürleşme ve sınır arasındaki ilişkide konuşlanır, buna karşılık bilgikuramsal çözüm yönündeki denemenin katılığı ve yinelenişinin (tıpkı sistemin bir önceki aşamasından kalan artık olarak ortaya serildiğinde olduğu gibi) belirli bir işlevi vardır. Sistemin içsel tarihini sistemin ilerleyişinin karşısına yeniden koymaya, bilgikuramsal olmayan nihai bir çözümün -bir uğraktaki, bir edimdeki, bir durumdaki- tartışma götürmez zorunluluğunu göstermeye yarar. Girişilen dolayım zihnin salt "biçimsel neden" durumuna indirgenişiyle sonlanır: Üçüncü tür bilgi, Zihnin kendisi bengi olduğu sürece, biçimsel bir neden olarak Zihne dayanır" (Ö31). Biçimsel neden! Sistemin bütün gelişimi, varlığın bütün devinimlerinde, etker nedenin gücünü ya da mevcudiyetini kurmaya çalışmışken! Spinoza düşüncesindeki teorik kesintinin inceltilerek yeniden üretilişine tanık oluyoruz. Bu yeniden üretim daha önce de olmuştu fakat bu sefer teorik bir bölümdedir. Adeta bir deneyimin sürekliliğinin merkezine, evrelerin ya da içeriklerin, projelerin ya da çözümlerin farkını kesin bir biçimde kaydetmek için. Tarihsel farklılık. Teorik zaman ve tarihsel zaman arasındaki ayrım, daha önce (gerçekliği öngören ve onu ütopyacı bir öngörünün gücüyle parçalayan) teorik zamanın lehine çözülen bir çelişki olarak verildiyse de, aynı durum burada tarihsel zamana, ontolojik boyuta, distopyaya önceden bir avantaj vererek tekrarlanmaktadır. Karşımıza bir ütopya olarak çıkmış olan Rönesans özgürleşmesi ancak bir distopyaya, devrimin etik evreninin gerçekçi bir önermesine indirgenirse ve üzerinde ütopyanın sonunu taşırsa gerçek olabilir. Yenilmeden yenilgiyi tanımanın bir yolu olmalı; anlığın kurucu kuvvetini yadsımadan istenç sınırını kabul etmenin bir yolu olmalı. *Etik*'in ilk aşamasındaki mitin V. bölümde yeniden ortaya çıkışının arınmacı bir işlevi, koşullu ahlakı vardır. Bu sürecin yapısal öğelerini tespit etmenin zor olmadığı söylenmişti. Eğer metafizik ütopya pazar ideolojisinin bir suretiyse, etik distopya da gelecek felsefesinin maddi ve pratik ufkuna aktarılan ve yansı-

tılan pazardan kopuş önermesidir. Distopya, burjuvazi iktidarının doğrusal gelişiminin krizinde devinen pazarın ideolojik kusursuzlaşmasından kopuşun ardındaki gerçek kuvvetlerin görünür kılınmasıdır; kendini sınırlayabilmiş ve bütünlüğü içersinde gücünü hâlâ koruyan bir projenin savunusudur (bu çetin zorluklara rağmen). *Etik*'in içindeki bu oyunla birlikte, sıklıkla ve ısrarla vurguladığımız gerçek ve devasa bir tarihsel alternatif ortaya çıkar: Ya pazar krizine teslim olunur ya da bu kriz kurucu gerilim yoluyla aşılarak yaşanır. Distopya, gelecekteki gerçek bir devrimci ufkun keşfidir.

Şimdiye kadar ele aldığımız önermelere geri dönersek ve bunları kelimesi kelimesine alıp mümkün olduğu kadar objektif bir biçimde belli bir çerçeveye yerleştirirsek, yorum dayanağımız doğrulanacaktır. Üstün *conatus* ya da zihnin üstün erdemi (burada zihnin etkin ve ahlaki niteliği vurgulanmaktadır), anlama yetisinden ibarettir: Tanrı'nın belli yüklemlerinin upuygun idesinden, şeylerin özünün upuygun bilgisine geçiş ve ilerleyiş. *Conatus-potentia-mens* sürekliliği, tanrısal maddenin kendisinde doğrulanmış ve burada demirlenmiştir. Üçüncü tür bilgi, bu prosedürün taç giyme töreninden, onun en geniş yayılımından, en güçlü yeğinliğinden ve de bütüncül hoşnutluk durumundan ibarettir. Fakat bu süreklilik önvarsayımı zayıflığını hemen gösterir: Kötürüm ve karışık bilgiden, sanı ve imgelemden, yani birinci tür bilgiden, bundan daha üstün olan bir bilgi çıkmaz. Böyle bir bilgi ikinci tür bilgiyi besleyen upuygun idelerden çıkabilir. Peki olanaklı bir *conatus* tanımı olarak geriye ne kalır? Karşımızda yeni bir altüst oluş vardır: Üçüncü tür bilgi, şeyleri bengilik türleri altında kavradığı sürece, bedenin özünü de bengilik türleri altında kavrar. Bu geçişlerde gerçekten de uç noktada bir muğlaklık söz konusudur. Bu sürecin tam orta noktasında, çileci kavramlaştırma ve kurucu kavramlaştırma arasında bir çelişki vardır ve bu ikisi bir arada var olamaz. İşte bu muğlaklık, bu iki kavramı bir arada ele almayı artık imkânsız kılacak kadar nihai ve kesin bir şekilde bu durumu tanıtlar. Öyleyse bu, gölge oyununda olduğu gibi, sadece ikinci temelin önümüze getirdiği alternatifin zorunluluğunu değil, aynı zamanda alternatif doğrunun zorunlu karakterini ve kaçınılmazlığını da gösterir.

Bu büyük oranda didaktik bir dramadır. Sistemin dramatikleştirilmiş özetinin göreli basitliği üzerine –V. bölüm üzerine!- bir sürü retorik döktürülmüş ve birçok açıklama yapılmıştır. Bunları dert etmeye değmez. Fakat asıl önemli olan, metin boyunca devam eden diğer bir yöne,

temelden sorunsal olan bir yöne dikkat çekmek olacaktır. Özgürleşme ve sınır arasındaki ilişkide bir kez daha ısrar etmeliyiz. Umut ve kuruluş arasındaki ilişki ve gerilimde, yenilgiyi tanımayan ve etraflıca bir proje içersine yerleştirilmiş olan devrim sınırında ısrar etmeliyiz. Ütopyanın kritik kapasitesi yapıcı hale gelmelidir. Negatif düşünce, kuruluş perspektifiyle birleşmelidir.

> Öyleyse herkes bu türden bilgiye ne denli çok ulaşırsa, kendinin ve Tanrı'nın bilincine de o denli çok varacaktır, yani o denli kusursuzlaşıp kutlulaşacaktır... Fakat bu noktada şu belirtilmelidir ki, şeyleri bengilik türü altında kavradığı sürece Zihnin bengi olduğundan emin olsak da, göstermek istediğimiz şeylerin daha kolay açıklanabilmesi ve daha iyi kavranabilmesi için, buraya kadar yaptığımız gibi, onu sanki var olmaya şimdi başlıyormuş ve şeyleri bengilik türü altında şimdi kavramaya başlıyormuş gibi düşüneceğiz. Eğer sonuçlarımızı sadece apaçık öncüllerden çıkarmaya dikkat edersek, yanılgı tehlikesi olmadan bunu yapabiliriz. (Ö31n)

Buradaki -Spinoza'nın, çağı için ödediği bedel olan- saçma sapan geometrik yöntem bile ontolojik ve kurucu radikalliğini gösterir. Negatif düşünce, kurucu sürecin pozitifliğiyle etkili bir şekilde birleşir. Açılmış olan büyük parantez, *Etik*'in V. bölümü boyunca devam eden sistemin gelişim tarihinin taklidi, projenin yetkin bir şekilde yürürlüğe konuşuyla artık sonra erer. Bir adım geri çekilir; fakat yalnızca ileri sıçramada hız almak için. Bu gerçek bir geriye dönüş değildir, gerileme ise hiç değildir: Bu sadece bir açıklık talebi, son metafizik deklarasyondan önceki nihai bir özeleştiridir.

Son beyan, sınır-özgürleşme bağlantısındaki tanrısallığa yüklemlenen etker nedenselliğin tam ve bütün bir olumlanışıdır. Tanrı, etiğin sahibi, etik ise sınır ve özgürleşme arasındaki kurucu ilişki bilimidir. Tanrı, bu ilişki üzerinde işleyen distopyadır. Dini bir sorunsal olarak kurtuluş sorunsalı, laik ve materyalist bir özgürleşme perspektifi ışığında yeniden

[30] Daha önce de belirttiğimiz gibi Matheron, *Le Christ et le Salut*'de dini bir perspektiften olsa bile bu noktayı kapsamlıca ele almada büyük bir yetkinlik gösterir.

yorumlanır.[30] *Etik*'in kapanış önermeleri, V. bölüm boyunca devam etmiş olan çelişkinin üzerine özgürleşme ve kurtuluşun pozitif imgesini işleyerek onu geliştirir. Pozitif bir mutluluk ufku olarak kölelikten kurtuluş ve özgürleşme. Kurucu gerilim, serimleme içersinde, eğilimi, umudu ve hazzı, bunların sınırlarının ve materyalist pozitifliklerinin öngörüsü anlamında önceden görür. "Üçüncü türden bilgiyle anladığımız her şeyden keyif alırız ve aldığımız bu keyfe neden olarak Tanrı idesi eşlik eder" (Ö32). Zihinsel Tanrı sevgisi: Bu, sistemde şimdi olduğu gibi mistik bir jargon değildir. Olumlanışı ("Üçüncü tür bilgiden doğan Tanrı sevgisi bengidir" [Ö33]) bir süreç değil, bir koşuldur: "Tanrı'ya yönelik bu sevginin bir başlangıcı olmasa bile var olmaya başlamışçasına, Sevginin bütün kusursuzluklarına sahiptir... Zihnin, bizim kendi kurgumuzda sahip olmaya başladığını düşündüğümüz ve bengi nedeni olarak Tanrı idesinin eşlik ettiği kusursuzluklara bengi olarak sahip olmasının dışında, burada bir fark yoktur. Eğer Haz, daha üstün bir kusursuzluk düzeyine geçişe dayanıyorsa, hiç şüphe yok ki kutluluk da Zihnin kusursuzluğun kendisiyle donanmış olmasına dayanmalıdır" (Ö33n). Bu önceden kurulmuş bir koşuldur, bu yüzden de gizemciliğin yadsınmasıdır. Sistemin böylesine yüksek görülerinin olması sonsuz mekândaki eğilimi yok etmez. Eğilim kusursuzluğun nihai düzeyinde ortaya konmuştur. Bu, -tanım gereği- özgürleşmedir. Varoluş yapısına, beden ve zihnin, mevcudiyet ve bengiliğin almaşıklığına dahil bir özgürleşmedir bu: "İmge, Zihnin bir şeyi mevcut olarak düşündüğü dış şeyin doğasından çok insan Bedeninin mevcut kuruluşunu gösteren bir idedir. Öyleyse bir imge ancak Bedenin mevcut durumunu gösterdiği sürece bir duygudur. Zihin ancak Beden varlığını sürdürdüğü sürece, tutkularla ilişkili olan duygulara maruz kalır" (Ö3-4tan). 35. ve 36. önermelerle, dünya tanımının mutlaklığı kusursuzluğa yönelen aktüel bir eğilim (ya da aynı şey olan aktüel kusursuzluğa doğru bir eğilim) olarak tümüyle verilir: "Tanrı kendisini sonsuz bir zihinsel sevgiyle sever" (Ö35). "Zihinsel Tanrı Sevgisi, Tanrı sonsuz olduğu için değil, bengilik türü altında düşünülerek insan Zihninin özüyle açıklanabildiği için, Tanrı'nın kendisine duyduğu Tanrı Sevginin kendisidir; yani zihinsel Tanrı Sevgisi, Tanrı'nın kendini sevdiği sonsuz sevginin bir parçasıdır" (Ö36).

Öyleyse buraya kadar ki serimleyici gerilim, eğilimin sınırına boyun eğer. Fakat iki olumlama tamamlayıcıdır. Hatta bunlar ayırt edilemezdir. Ve tam da bu noktada, bu önermeleri takip ederek, sürecin

tözselliği üzerinde yeniden odaklanan yeni önermeler buluruz; bu önermeler sınırın belirlenimi içersindeki eğilimi yeniden önerirler. Eğilim ve sınır arasındaki ilişki kurucudur. Ontolojik yaklaşımın gücü, kurucu davranış pratiğini, sürecin temel ve tanımlayıcı öğesi olarak dolaysızca yeniden önerir. Eğer "Doğada bu zihinsel Sevgiyle çelişik olan ya da onu ortadan kaldırabilecek bir şey yok" ise (Ö37), "zihin şeyleri ikinci ve üçüncü tür bilgiyle ne denli çok anlarsa, kötü duyguların etkisinde de o denli az kalacak ve ölümden o denli az korkacaktır" (Ö38). Ve sonuç olarak, eğer "birçok şeyi yapabilecek yeterlilikte olan bir Bedene sahip kişi, en büyük parçası bengi olan bir Zihne sahip" ise, (Ö39) "bir şey ne denli çok kusursuzluğa sahipse o denli çok etkin ve o denli az edilgin olacak; ve ne denli çok etkin olursa, o denli çok da kusursuz olacaktır" (Ö40). Ontolojik zorunluluğun kendisi, eylemin niteliği tarafından kurulur; yıkım da kurucu eylemin gücü ve niteliği, kusursuzluk düzeyi tarafından eklemlenir (ortaya konulur ve/veya ortadan kaldırılır); zihin varlığın aşamalı, kurucu, sistematik sürecinde tümüyle massedilmiştir. Ontolojik ufkun içkinliğe indirgenişi öylesine radikaldir ki, artık araştırma sonucunu değil, araştırma koşullarından birini temsil eder hale gelmiştir: özgürleşme projesinin tanımı için öncel bir koşul. Teolojik boyut yerini ontolojik boyuta bırakır; (gelenek olarak tanrısallık idesinden dıştalanmış olan) sınır anlayışı, tanrısallık ufkuna yüklenmeye başlanır; (on yedinci yüzyıl felsefesinin gerçeklikte tanımadığı) eğilim anlayışı da ontolojide tanınmaya başlanır.

Etik, Spinozacı düşüncenin materyalizmi ve kurucu dinamizminin salt ve yalın bir savunusu olan iki önermeyle tamamlanır. Birincisi ateist bir paradokstur: "Zihnimizin bengi olduğunu bilmesek bile, Ahlak, Din, Azim ve Yücegönüllülükle ilişkili olduğunu gösterdiğimiz (IV. bölümde) her şeyi birincil önemde görürdük" (Ö41). İkincisi ise materyalist bir fabldır: "Kutluluk erdemin bir ödülü değil, erdemin kendisidir; ve kutluluğu şehvetimizi bastırdığımız için tatmayız, bilakis onu tattığımız zaman şehvetimizi bastırabiliriz" (Ö42). Tanrısal gücün, insanın özgürleşme ufkuna, sınırlarının hareketliliğine indirgenişi artık tamamlanmıştır. İnsan yaşamını kuran daimi hareketler, etiği, *libidines*, *cupiditates* ve *virtus*'ün sınır ve gerilimlerinin daimi hareketleri olarak gösterir. Erdem, bu hareketin mutlak bir gösterimi olduğu ölçüde, zihinsel sevginin de kendisidir. Tanrı, şey olduğu kadar, oluş halindedir de -eylemde, belirleniminde. Ontoloji teolojiyi

içermiş, kurucu praksisin fenomonolojisi de ontolojiyi içermiştir.

Etik, kendi gelişiminin sonucu olan iki alternatif çiftin belirli ve radikal çözülüşü ile sona erer: İki çift, (daha önce II. bölümde tanımlanmış olan kip-töz metafizik paradoksunun eklemlenmeleri diyebileceğimiz) sınır-mutlaklık ve verilmişlik-eğilim, radikal bir biçimde materyalist ve pratik bir temel üzerinde kurulu olan kurucu bir ontoloji içinde çözülme noktasına gelirler. Spinozacı düşüncenin türeyimsel bileşimleri, türeyimsel öğelere kesinlikle indirgenemez olan yeni bir perspektif, yeni bir temel içinde çözülmüş ve damıtılmıştır. Bu noktada, *Etik*'in III., IV. ve V. bölümlerinden sonra, Skolastik *ens realissimum*'dan geriye ne kalır ki? Spinoza ontolojisi, pratik varlığın hareketi tarafından sürdürülen bir eğilim ontolojisidir. Rönesans'ın yeni dünya düzeni ütopyasından geriye ne kalır? Burada Spinoza'nın kurucu ontolojisi, düzeni adres göstermez; bilakis belirli bir varlık potansiyelinin doğrudan ifadesi olmayan her türlü düzen idesini yıkar ve saf dışı bırakır. Peki panteist zorunluluk ve türüm ideolojisinden geriye ne kalır? Verilmişlik ufkunun dışındaki bütün ufuklar, mutlaktan gerçeğe inen "alçalan yol" gibi, ikici ya da alternatif olarak ortaya konan ya da sadece özgürlük ediminin etkin zorunluluğuna karşıt bir biçimsel şemayı temsil eden her türlü zorunluluk kavramı gibi Spinoza ontolojisi tarafından saf dışı bırakılır. Bilgi teorisi, özgürlük ediminin spesifik teorisine eklemlenir. Kurucu ontolojik süreçle eşzamanlı gelişen bu süreç de materyalist ve soybilimseldir. Hem bilgi teorisinde hem de özgürlük teorisinde eğilime konulan sınır, kurucu varlığın ritmine dışsal bir şey değil, kurucu sürecin aktüel gücünün belirli işaretinden ibarettir. Kurucu, zihinsel ve pratik praksisin bu alanı dışında ortaya konan her türlü metafizik soru, hurafe konumuna, "*asylum ignorantiae*" olarak Tanrı fikrine havale edilir.

Spinoza'nın çağından aldığı ve saflığı içersinde koruduğu tek doğru, dünyanın devrimci bir yeniden yapılanışı yönündeki baskıdır. O bu baskıyı hiç bozmadan saklar, güçten düşürmez. Ve bu devrimci baskı, burjuva gelişim ideolojisinin on yedinci yüzyılda öne sürdüğü spesifik biçime karşıt bir yöne yönelir: yeni düzen ve çilecilik formuna karşıt bir yöne. Spinozacı etikte çileci pratiğin geçici olarak yeniden ortaya çıkışı ise ontolojik bir öğedir. Bu çile-

ciliği yok etme çabası, Spinoza düşüncesinin burjuva karşıtı (ve de kapitalizm karşıtı?) yöneliminin en açık göstergesidir. Çilecilik, kapitalist burjuva düşüncesinde, düzendir; hükmünü birikim üzerinde süren bir düzen. Spinoza düşüncesinde kurucu praksis, sınırın birikime, kuruluşa tabi kılınmasıdır. Sınır, kurucu praksisin içindedir: Öyleyse praksis açıktır. Sınır bu praksisi koşullandırmaz, ona aşkın değildir, kendini düzenleyeceği dışsal bir mekânı yoktur -sınır, var olanla ilişkinin temel bir ölçüsüdür ve varoluş bu ilişkide özü sadece güç olarak, aşmanın gerilimi olarak tanır. Spinoza'da sınır fikri ile aşma fikri aynı özden gelirler. Düzen fikri -ya da onun normatif soyutlaması, biçimciliği, içselleştirdiği negatiflik fikri- Spinoza da düşünülebilir bile değildir. Düzen değil, özgürleşme vardır. Sürekli bir zafer ve varlığın yapılanışı olarak özgürleşme. Ütopya yok, idealist bir itici kuvvet yok. Zihin ancak bedenle bağlantılıysa, onunla eşzamanlıysa düşünebilir. Paralellikte değil, eşzamanlılıkta. Düzen, gerçeklikle olan biçimsel paralelliği çağıran bir düşüncedir: Biçim, gerçekliğe karşılık gelir. Spinoza düşüncesinde düzene yer yoktur; çünkü paralelliğe yer yoktur, çünkü en ufak bir kaymaya ve daha da önemlisi gerçeklik ve düşünce arasındaki herhangi bir "tekabül"e yer yoktur. Kurtuluş, daha üst bir ufka gönderme yaptığı için değil, tüm insanlığı özgürleşmenin faili olarak özgürleşmeye taşıdığı için akla yatkın bir idealdir. Teoloji yok olur. Onun ürettiği mistikleştirilmiş belirlenimlerin büyüsü çözülür; ve bunlar, her türlü düzen hipostazının dışında, varlığın kendine yeterliğinde kök salmış bir kurucu projenin, özgürleşme projesinin maddiliğinde bir araya gelirler. On yedinci yüzyılda düzen fikri, kriz fikrini içselleştirir ve ifade eder: Spinozacı etik aradaki bu bağı da koparır. Kriz varlığın bir yüklemi değildir, özde yerleşik değildir, ne de ona emanet edilmiştir; sadece, var olan varlığın her zaman daha kuvvetlice; daha maddi ve kurucu bir şekilde yıktığı sınırın bir emaresidir. Negatiflik bir nesne değil, hiçliktir. Kriz özneye değil, onun boşluğuna, gıyabına atfedilir. Ontolojik proje, krizi ontolojik bir gerçeklik olarak yok etmek istercesine krize karşıt bir yöne meyleder; diğer bir ifadeyle, krizi mücadele edeceği dışsal bir neden olarak kavrar. Biçimsel ide, düzen ve onun normatif aşkınlığı gerçek olanak ufkundan silindiği ölçüde, kurucu etiğin içinde bir mücadele etiği ortaya konur. Spinozacı distopya öylesine üstündür ki, tüm hipostaz olanaklarını olumsuzlar. Bu krize

karşı bir direniş değil, yokluğa, yıkıcı güce ve ontolojideki boşluğa karşı girişilen bir mücadeledir. Düzen krizin, kriz ise boşluğun dolambaçlı anlatımıdır. Fakat dolambaçlı anlatım ve simgecilikle yaşayan Rönesans ikonografisiyle işlevini yitirmiş Barok ikonografisinin, Spinoza'da *raison d'être*'i[31] artık kalmamıştır. Dünya doğrudur, çünkü o yüzeylerdir, verilmişliktir. Ontolojik ve maddi bir yapıdır. İkonografi, simgecilik ve renk, bunlar bile sadece bir projedir: Gerçekliğin tarifi olarak alınamazlar.

Şimdiye kadar *Etik*'te ortaya konulan ontolojik boyutlardan sadece birini ele aldık. Buraya kadarki varlık alanı salt mekânsaldı. Bu tematiği zaman boyutunda da ele almak istiyoruz ve almalıyız. Şu aşamada Spinoza bize fazla yardımcı olamaz. Zaman analitiği, *Etik*'in Spinoza'sında, mevcudiyet-bengilik paradoksunda kök salmıştır ve mekân ontolojik tematiği kadar eklemlenmiş değildir. Elbette, mekân analitiğiyle analojik olarak zaman analitiğinin yeniden yapılanmasına başlamamız mümkündür. Bu bize özgürlük sorununun ilkesel sınırı olarak zaman kavramını verecektir. Üstelik böyle bir yorum Spinoza düşüncesinin gerçek gelişimi açısından da uygunsuz kaçmaz! Ne var ki bu çok bulanık ve genel bir yorum olurdu. Dahası, Spinoza analojileri sevmez. Öyleyse gerçek zaman tematiği, eleştiriyle ortaya konacaktır. Fakat zaman, metafiziği altüst eder. Zaman metafiziği, metafiziğin yıkımıdır. Zaman ontolojisi, çözümlemenin nesnesini spekülasyon ufkundan çekip pratiğin ufkuna sokar. Zaman ufkunda görünen kurucu praksisin inşa edilmesi gerekiyor: eğer -spesifikliği, eklemlenmeleri, sınır-eğilim ilişkisinin ona verdiği dramatik karakteri içersinde- bu mümkünse. Bir gelecek felsefesi mi? Spinozacı distopyanın tarihsel zorunluluğunun buna verecek olumlu bir cevabı var gibi görünmekte.

[31] Fr. varlık sebebi (ç.n.)

8

GERÇEKLİĞİN KURULUŞU

"Experientia sive praxis"[1]

Gerçek bir kurucu praksis olanağını nasıl doğrulayabiliriz? Spinoza muhalifleri (hem Protestan, hem de Katolik cephedeki), politik sorunun Spinoza'da merkezi olduğunu ve bunun da dini sorunun özünü oluşturduğunu iddia ederler.[2] Doğal olarak bu tersine çevirmeye dair olumsuz bir görüşe sahibiz: "Bütün bunları kamu güvenliğiyle ya da sizin kamu güvenliğinin yararına olarak gördüğünüz şeyle ilişkilendiriyorsunuz...ki bu bir insanın yararına olan tüm şeyleri, sivil yönetimin, yani maddi gönencin yararına indirgemekle aynı şeydir." (67. mektup/a). İyi niyetli Oldernburg bile, Spinoza'yla olan uzun yazışmaları boyunca belki de ilk kez polemik tonları taşıyan ayrıntılı bir tartışmayla, bu olumsuz yargıyı devam ettirir. 1675'te *Teolojik Politik İnceleme*'nin eline geçtiği ve ona yazdığı konusunda Spinoza'yı bilgilendirir; fakat

> Mektubumun zamanında elinize geçtiğinden kuşkuluyum. O mektupta İnceleme hakkındaki görüşümü belirttim; bu görüşün, konuyu daha yakından inceledikten ve değerlendirdikten sonra, çok vakitsiz olduğunu anladım.

---

[1] Lat. "Deneyim ya da praksis" (ç.n.)

[2] Protestan cephenin suçlamaları, Velthuysen'in mektubunda çoktan kendini ortaya koymuştu (42. mektup; 6. bölümün ilk altbölümünde değinmiştik). Katolik cepheden yükselen sesler için ise A. Burgh'un (67. mektup) ve N. Stensen'in mek-

> Daha öncesinde, Teologlar topluluğunun desteklediği kaba görüşle ve (fazlasıyla partizanlıktan esinlenmiş gibi görünen) benimsenmiş İtikatlar Kaidesiyle (Formulae of the Creeds) ile karşılaştırdığımda, bana öyle geldi ki İncelemenin içindeki bazı şeyler din açısından zararlıdır. Fakat meselenin tümünü daha yakından ele aldığımda, beni sizin niyetinizin gerçek Dine ve tutarlı Felsefeye zarar vermenin çok ötesinde olduğuna, tersine, Hıristiyan Dininin asıl nesnesini ve verimli bir felsefenin kutsal yüceliğini ve mükemmelliğini methetmek ve oluşturmak için emek vermek olduğuna ikna eden birçok etmen fark ettim. (61. mektup)

İnceleme, başlangıçta Oldenburg'un zihnini epey karıştırır ve bu zihin karışıklığı *Etik* üzerine yazdığı bir sonraki mektupta daha açık görülür. "5 Temmuz tarihli mektubunuzdan anladığım kadarıyla Beş Bölümlü İncelemenizi yayımlama niyetindesiniz; sizden, aramızdaki muhabbete sığınarak, incelemeye Dini erdem pratiğini baltalayabilecek bir şey koymamanızı rica ediyorum. Özellikle de bu yozlaşmış ve kötücül çağın, sonuçları rezil kötülükleri cesaretlendirir gibi görünen öğretileri her şeyden çok gözlemesinden dolayı" (61. mektup).[3] Bu koyu Spinoza taraftarı, düşünce özgürlüğü *övgücüsü*, eğer Spinozacı eleştirinin radikal kuvveti ona da yönelmediyse, neden böylesine ihtiyatlıdır? Bu tutumunun nedenlerini açık ve net bir şekilde ifade etmesi çok uzun sürmez:

> *Teolojik Politik İnceleme*'de okuyucuları zorlayan pasajları açıklığa kavuşturmak ve sadeleştirmek isteğinizi onaylamaktan kendimi alıkoyamam. Şöyle belirtmeliyim ki bunlar her şeyden önce Tanrı ve Doğa hakkında muğlak şeyler söyledikleri izlenimini bırakıyorlar; birçok kişi bu ikisini

---

tuplarına (67. mektup/a) bakılabilir. Spinoza 76. mektupta nüfuzlu bir Felemenk aileden gelen, önceleri Spinoza'nın öğrencisi olmuş fakat sonradan Katolik olmuş olan Burgh'a cevap yazar. Bu dönem üzerine daha fazla bilgi için mektuplara bakınız.

[3] Spinoza'nın *Etik*'i yayımlama konusunda karşılaştığı politik zorluklarla ilgili Oldenburg'a yazılan mektuba bakınız (68. mektup).

karıştırdığınız görüşünde. Ayrıca, birçok kişiye göre nerdeyse bütün Hıristiyanlar için tanrısal vahyin kesinliğinin tek temeli olan mucizelerin otorite ve değerini ortadan kaldırıyorsunuz.Üstelik dünyanın kurtarıcısı ve insanlığın tek şefaatçisi olan İsa Peygamber ve onun dünyaya yeniden gelişi ve kefareti hakkındaki gerçek görüşlerinizi sakladığınızı söylemekteler. Ve sizin bu üç konu hakkındaki görüşlerinizi açıklıkla ortaya koymanızı istiyorlar. Bunu yapmanızın ve bu konuda sağduyulu ve anlayışlı Hıristiyanları memnun etmenizin sizin çıkarınıza olduğu kanaatindeyim. (71. mektup)

Kısa bir süre sonra, konuyu daha da derinleştirir:

Anladığım kadarıyla, yazılarınızda, okurlarınızın dini erdem pratiğini tahrip ettiğini düşündüğü görüşlerin sıralanmasını istiyorsunuz. Onlara en çok sıkıntı veren şeyin ne olduğunu size söyleyeceğim. Tüm şeylerin ve eylemlerin kaderci zorunluluğunu savunuyor gibi görünüyorsunuz ve bu tasvip ve tasdik edilirse yasaların, erdemin ve dinin bütün desteklerinin yıkılacağını ve bütün ödül ve cezalandırmaların nafile olacağını söylüyorlar. Zorunluluğu gerektiren ve içeren her şeyin aynı zamanda mazereti de gerektireceğini ve içereceğini; ve böylece Tanrı'nın gözünde hiç kimsenin affedilemez olamayacağını düşünüyorlar. Eğer kader tarafından yönlendiriliyorsak ve her şey demir bir el tarafından harekete geçirilip belirli ve kaçınılmaz bir seyri takip ediyorsa, suç ve cezanın yerinin neresi olduğunu göremeyeceklerini düşünüyorlar. (74. mektup)

Dinin yıkılması, politikanın yıkılmasıdır; çünkü politika adalet, ödül ve ceza üzerine kuruludur. Spinoza adaleti kurarken yıkar; dünyayı, onu tahakküm altına alma olanağını yıkarak yeniden inşa eder.

Ona getirilen suçlamalara karşı, Spinoza tez elden ve uygun bir cevap verir. Lafı bir süre dolandırdıktan sonra (sanki asıl konu buymuş gibi, kaba materyalizme karşı bir polemik vermeye girişir! [73.

mektup]) kurucu praksisin tam bir savunusunu sunar. Bu doğrulamanın politik belirlenimi yıkıcı olduğu kadar radikaldir de. Beni suçladıkları şey doğru: Politika din açısından merkezi ve temeldir -fakat olumlu anlamda. Libertinizmin eski oportünist dini antropolojisi ve büyük ihtimalle onun deist türevleri yerinden edilmiştir.[4] Eski "bene vixit qui bene latuit",[5] Spinoza'nın praksisi tersine çevirmesiyle ortadan kaldırılmıştır.

> Sonuç olarak benden istediğiniz şeyin İncelemeyi yayımlamamam olduğunu anlıyorum. Yayımlama niyetinde olduğum İncelemede ele alınanların temel ilkesi olmasından ötürü, tüm şeylerin ve eylemlerin kaderci zorunluluğuyla neyi kastettiğimi burada kısaca açıklamak istiyorum. Hiçbir şekilde Tanrı'yı kadere tabi kılmıyorum fakat tıpkı herkesin her şeyi Tanrı'nın doğasının kendisinden geliyor olarak kavradığı ve Tanrı'nın da kendisini böyle anlaması gerektiği gibi, ben de her şeyi Tanrı'nın doğasından kaçınılmaz zorunlulukla geliyor olarak kavrıyorum. Şüphesiz hiç kimse bunun tanrısal doğadan zorunlulukla geldiğini reddetmemekte fakat Tanrı'nın kendini anlamaya zorunlu olduğunu ve yazgının bu olduğunu ve de bunu zorunlu olmakla birlikte tümüyle özgür bir biçimde yaptığını kavramamaktadır. Ayrıca, şeylerin bu kaçınılmaz zorunluluğu, tanrısal ya da beşeri yasaları ortadan kaldırmaz. Ahlaki emirler, yasa biçimlerini Tanrı'dan alsınlar ya da almasınlar, her koşulda tanrısal ve hayırlıdırlar; erdem ve Tanrı sevgisinden gelen iyilik, ister bir yargı olarak Tanrı'dan alınsın isterse tanrısal doğanın zorunluluğunu takip etsin, bunlara bağlı olarak daha çok ya da daha az makbul olmayacaktır; tıpkı kötücül eylemlerden gelen kötülüklerin ve tutkuların, onları zorunlulukla ya da olumsallıkla takip etmemizden dolayı daha

[4] Libertinizm, deizm ve kuşkuculuk arasındaki ilişki için özellikle Popkin'in çalışmasına bakınız. Bu sorunsala daha yakından bir bakış ve eleştirel bir kaynakça için izninizle burada bir kez daha *Descartes politico della ragionevole ideologia*'yı (Milano, 1970) kaynak göstereceğim.

[5] Lat: "Yalnız olan mutlu olandır" [Ovidius'tan bir alıntı] (ç.n.)

> az korkulur olmamaları gibi ve tıpkı zorunluluktan yahut olumsallıktan umudun ve korkunun peşinden sürüklenmemizdeki gibi. Dahası, aynı topraktan çömlekler yapan çömlekçinin elindeki çamur gibi, insanların bazıları onura, bazıları onursuzluğa bürünür ve başka bir sebepten dolayı değil, bizzat Tanrı'nın iktidarında oldukları için, Tanrı'nın önünde affedilmezlerdir. Eğer bu söylediklerimi dikkate alırsanız, eminim ki benim ve birçoğunun daha önceden keşfettiği gibi bu görüşe karşı geliştirilen argümanları çok az bir tereddütle cevaplarsınız. (75. mektup)

Dünya, çömlekçinin elindeki çamurdur. Yüzeylerin metafizik alanında, kipsellik yapıcıdır. Yapılanışın düzeni, kuruluşun içindedir. Zorunluluk özgürlüğün içindedir. Politika, kurucu insan etkinliğinin üzerinde yayıldığı dokudur. Daha *Teolojik-Politik İnceleme*'de bile, *Etik* meyvelerini olgunlaştırmıştır. Bu inceleme, yeni bir projeye evrilmesi gereken eleştirel bir kopuştur. Nihayet bu emeğin sonuçlarına kavuştuk, bunları geliştirmemiz lazım. Kurucu praksisin gerçek olanağı, özgürlüğün can verdiği politikadır. Din, devletin temeli değildir; gerçek din özgürlüğün olduğu yerde yaşar.[6]

Gerçekliğin dokusu içinde nasıl ilerleyebiliriz, gerçekliği etkin bir şekilde nasıl kurabiliriz? Alanın tanımlanması yöntemin tanımlanabilmesinin önünü açar. *Teolojik Politik İnceleme* ve *Etik*'in ikinci aşaması bizi (1675'ten, Spinoza'nın öldüğü yıl olan 1677'ye kadar taslakları hazırlanan ve yarım kalan) *Politik İnceleme*'nin zorunlu bir sonuç olarak göründüğü bir noktaya getirir.[7] Fakat zorunlu demek doğrusal demek değildir. Kuruluş karmaşık bir süreçtir. Kendimizi ilk önce yanlış politik perspektiflerden kurtarmalıyız ki, yaşamsal gerçekliğe vâkıf olabilelim. *Politik İnceleme*'nin ilk bölümünde, politikanın temsil ettiği gerçekliğin kuruluşuna dair yöntembilimsel bir giriş kurulur.

---

[6] Burası Spinoza'nın Burgh'a yazdığı mektubun (76. mektup) temel noktasıdır ve şüphesiz incelemeye değer. Bu ifade, düşünce ve din özgürlüğü savunusunun en iyi örneklerinden biridir.

[7] *Politik İnceleme* müsveddeleri üzerine özellikle Leo Strauss ve Antonio Droetto'nun daha önce andığımız çalışmalarına ve Droetto'nun İtalyanca *PT* çevirisine bakınız (Torino, 1958). Ayrıca L. Mugnier-Pollet'nin *La philosophie politique de Spinoza* (Paris, 1976) kitabının diğer bölümlerine de bakılabilir.

İlkin yöntembilimsel polemiğin yönelimini takip etmeliyiz. İlk paragraf Skolastik felsefeye karşı -sadece ona değil genel olarak felsefeye, transandantalistlerin bilimine, somutun analizinin ilerleyebileceği etkili tek gerçeklik olarak tutkuları görmeyenlere karşı- bir tutum benimser. Politika "yapılması gerekenler" alanı değildir; bilakis, kendi etkin kapasitesinde açığa çıkan insan doğasının teorik pratiğidir. Bu nerdeyse Machiavelli'nin *Prens*'inin 15. bölümünün özetidir.[8] Burada yalnızca büyük Floransalı değil, Hobbes'tan Descartes'a, bütün bir on yedinci yüzyıl felsefesinin eleştirisi de hatırlanmalıdır; *Politik İnceleme* bütün bir yüzyılın ruhunu taşır. Fakat büyük bir farkla! Spinoza'da kriz ufku değil, koşulu kurar; varlığı karakterize etmez, ancak varlığın etkinliğini nitelendirir. Varlığın "olması gerekenler" üzerindeki hegemonyası varlığı dinamik ve eğilimli, gelişimi kendi içersinde kavrayacak ve kendini etker neden olarak tanıyacak yetkinlikte olduğu kadar, etkin de kılar. Filozoflar, Altın Çağ'a özlem duyup ütopya ticareti yaparlar: faydasız ve zararlı bir meşguliyet. İkinci analitik eğilimi ise "politikacılar" temsil eder (1:2).[9] Bilimlerini insan doğasının deneyimleri üzerine dayandırmaya çalışırlar ve böylelikle kendilerini büyük oranda teologlarla ve onların politikayı ahlaka tabi kılma talepleriyle çekişirken bulurlar. Fakat bunları bilgelikten ziyade kurnazlıkla yaparlar. "Politikacıların, politika hakkında yazma konusunda filozoflardan daha başarılı olduğu şüphe götürmez. Onlara deneyimleri rehberlik ettiğinden, pratikle çelişen hiçbir şey öğretmeyeceklerdir." Fakat pratik doğrusal değildir; kendinde ve kendiliğinden özgürleştirici bir şey değildir. Kriz salt pratiğe dönüşün bir işareti değildir, pratik sorununu kendinde taşır. Öyleyse, politikacılar krizin aşılmasını temsil etmezler; tam da krizin en şiddetli ifadesidirler.

> Ve şüphesiz şuna tümüyle ikna oldum ki deneyim, insan uyumluluğuyla tutarlı olan, makul tüm yurttaşlar topluluğu [*civitatum*] çeşitlerini, keza çokluğa önderlik yapa-

[8] Özellikle L. Strauss'un *Spinoza's Critique of Religion* adlı kitabına bakınız (New York, 1965), s. 224.

[9] *Politik İnceleme*'nin bölümlerini Romen rakamıyla, paragrafları da sayıyla belirteceğiz. [Burada alıntılanan Spinoza paragraflarının sorumluluğu çevirmene aittir]. 5. bölümdeki 11. nota bakınız.

> bilmenin ve onu bir arada tutabilmenin araçlarını ortaya sermiştir. Bu nedenle de dolayım yoluyla, bu konuda henüz denenmemiş ve deneyim ya da pratik [*experience sive practice*] yoluyla düpedüz tutarsız olabileceği ortaya çıkarılmamış bir şey bulabileceğimize inanmıyorum. Çünkü insanlar öyle konumlanmışlardır ki ortak bir hak sistemi olmaksızın yaşayamazlar. Fakat böylesi sistemler ve kamu işleri, en keskin zekâlar ya da dilerseniz şöyle söyleyelim, en büyük kurnazlıklar ve şeytanlıklar tarafından kurulmakta ve yönetilmektedir. Bu yüzden de fırsat ve talihin sunduğu dışında toplum yararına hizmet eden bir şey kavrayabileceğimize ya da kendi işleriyle meşgul olan ve kendi güvenliğini gözeten bu insanların da talihin sunduğu bu fırsatları kendi yararlarına çevirmeyeceklerine pek itibar edilmez. (I:3)

Öyleyse politikacıların bütün söyledikleri fırsat ve talihle ilgilidir. Sorunlu olan öğe de işte budur: politikacıların ve yöneticilerin basireti ile, belirli sınırlar içinde kapsanması gereken, yaşayan bir gerçeklik olarak *çokluk* arasındaki ilişki. Fırsat ve talih, dolayımın biçimsel öğeleridir; imgelem diyarında yaşarlar: Dolayım bunun yerine eleştirel olarak nasıl kurulabilir? Bütün kurucu süreçlerin zorunlu olarak ifade etmesi gereken özgürlük içeriğini sağaltacak şekilde, dolayım nasıl kurulabilir? "*Experientia sive praxis*": Politikacıların ve Spinoza'nın harekete geçtiği ortak alan burasıdır. Fakat burası aynı zamanda aralarındaki ayrımın da radikalleştiği yerdir. Spinoza, benim politik görüşümde, politikayı, "kesin ve şüphesiz bir uslamlama"yla, aracılığıyla "pratikle en iyi uyuşan" ilkeleri takip ettiğim "*conditio humanae*'ya[10] dayandırmam dışında yeni bir şey yoktur, diye ekler (I:4). Bütün bunlar, tutkuları, insan doğasının "özellikleri" -talihsiz olduklarında bile, diğer bütün doğal fenomenler gibi aynı ölçütle ele alınan zorunlu özellikler- olarak gören matematiksel yöntemle gerçekleştirilir. Diğer fenomenler gibi tutkular da, "aracılıklarıyla doğalarını anlamaya çabaladığımız ve zihnin, onları gereğince kavradığında, duyuları hoşnut eden şeyleri bildiğindeki

[10] Lat. "*insanlık durumu*" (ç.n.)

kadar memnuniyet duyacağı" belirli nedenlerin etkileridir. Net bir şekilde fakat sezdirmeden, deneyim (*ya da* praksis), "insanlık durumu" adına farklılaştırılır. Çokluğun kendisi bir insanlık durumudur. Koşul kipselliktir, belirli bir varlıktır. Fakat varlık dinamiktir ve kurucudur. Öyleyse insanlık durumu insanlığın kuruluşudur. Politikacıların dilinden, deneyim ve pratiğin sadece tarifi değil bilimi olan gerçek felsefeye geçiş, insan özgürlüğünün zorunluluğunun, kuruluşun kolektif ve ilerici ritmindeki çözümlenişine olan geçiştir.

Gerçek bir kuruluş sürecinin maddi, kolektif ve ilerici nitelikleri, yöntem üzerine olan sonraki paragraflarda daha açık bir şekilde ele alınır. Spinoza, *Etik*'te açıkladığım gibi aslında insanlar, tutku dediğimizde temel olarak *cupiditas*'a bağlı ve ondan gelen eylem anlaşıldığı sürece, tutkulara tabidirler, diyerek söze başlar (I:5). Din, egoizm ve sahiplenme arzusu karşısında etkili olamaz. Din ancak ölüm eşiğinde, hastalık tutkuları bastırdığında ya da kilisede, doğrudan insan ilişkilerinin dışında etkilidir; fakat "en çok ihtiyaç duyulan yerde, mahkeme salonunda veya sarayda" geliştirici bir kuvvet olarak etkili değildir. Akıl ise kendi başına tutkuları yönetebilir fakat onun buyurduğu yol çok çetindir. "Kendilerini çokluğun ya da kamusal olaylarla meşgul olanların yalnızca aklın diktelerine göre yaşamaya teşvik edilebileceğine inandıranlar, şairane altın çağı ya da bir peri masalını düşlüyor olmalılar" (I:5). Demek ki kurucu bir toplumsal sürecin temeli, temellükçü hareketlerin maddiliğinde diretir. Politika, maddi imgelem alanıdır. Politikacıların bizzat kendileri ve basiretleri, çokluk gibi boyun eğmelidir. Politik birliğin kurucu yasası tümüyle maddidir ve ahlaka ya da akla –bunların kendisi kurucu sürecin parçaları olmadıkça- indirgenemez. Öyleyse süreç maddi ve kolektiftir. Spinoza politik bir rejimin [*imperium*], yöneticilerinin bireysel erdemlerine ya da bireyci projelere dayandırılamayacağını net bir şekilde ortaya koyar (I:6). Kamu işlerini yönetenler (ister tutkular isterse akıl tarafından yönlendirilsinler), güvenilir olacakları ve dürüstçe yönetecekleri koşullar altında konumlandırılmalıdır. "Libertas, seu fortitudo animi":[11] Öyleyse bu bile, bireysel bir erdemdir, dolayısıyla uygun değildir; sadece özel bir erdemdir. Ancak "imperii virtus securitas est."[12] Ancak kolektif insan praksisi, politikaya dönüşerek, bireysel erdemleri genel bir koşula meyleden kurucu

[11] Lat "Özgürlük ya da dirimsel güçlülük" (ç.n.)
[12] Lat. "Devletin erdemi güvenliktir." (ç.n.)

bir süreç içersinde toplar ve aşar. Yurttaşların veya tebaanın "çokluğu" ile yöneticilerin veya politikacıların basireti arasındaki, sorun teşkil etmekte gibi görünen diyalektik, ancak diyalektik bir formül olarak olumsuzlandığında çözüme ulaşır. Sorun, kuruluşun kolektif boyutunda bir soru olarak yeniden ortaya atılır. "Güvenlik" kavramı, "özgürlük" kavramını olumsuzlamaz. Spinoza *Teolojik- Politik İnceleme*'nin şiarını, çok geçmeden yapacağı gibi burada da tekrarlayabilirdi: "Finis revera Reipublicae libertas est."[13] Spinoza burada güvenlik kavramını kullanmayı tercih etse de, bu sadece sivil özgürlüğün kolektif karakterini ifade etmek içindir. Çözümleme, kurucu önermenin merkeziliğini yeniden ortaya koyarak son bulur. Bütün insanlar, ister barbar ister uygar olsunlar, birbirleriyle ilişkiye geçerler ve sivil bir durum ve kamusal bir düzen kurarlar; "bu yüzden de devletin nedenleri ve doğal temelleri için aklın buyruklarına [*ex rationis documentis*][14] bakmamalı, bunları insanlığın ortak doğası ya da durumundan çıkarsamalıyız" (I:7).

Yolculuk bu şekilde son bulur, kurucu sürecin karmaşıklığını doğrulayarak. Spinoza sadece kendini izah etmiştir. *Etik*'in ikinci aşamasında gelişen koşulları kararlı bir biçimde belirtmiştir. Sentez, özgürlüğün ve onun zorunluluğunun ayırt edilemezliği, artık politik yaşamın maddiliği ve kolektif boyutunca temsil edilen gerçek kuruluş alanında incelenmektedir. Fakat dikkatli olmalıyız. Burada, sorunun somutluğuyla karşılaşan metafizik koşullar sadece tekrarlanmakla kalmaz, açıklığa kavuşturulur ve yerlerinden edilir. Yöntem, yaşayan gerçeklikle tümüyle birleşmiştir. Politik gerçekçiliğin çelişkili çiftleri (*prudentia-multitudo, libertas-securitas, conditio-constitutio*),[15] özgürlük ve zorunluluk arasındaki görünürdeki temel çelişkinin çözülüşüyle birlikte, açık ve seçik bir teorik prosedüre geri getirilir. *Etik*'in V. bölümünde bulduğumuz çıkmazlar bu satırlarla birlikte kesin bir şekilde çözülür. "Özgür zorunluluk" artık bir sonuç değil, bir varsayımdır. Spinoza, aynı tartışmayı Tschirnhausen'le de sürdürerek, özgürlüğün "özgür seçim"den değil "özgür zorunluluk"tan oluştuğunda diretir (57. ve 58. mektuplar).[16] Diğer bir ifadeyle özgürlük, onu

[13] Lat. "Cumhuriyet gerçeklikte özgürlüktür" (ç.n.)

[14] Lat. *Aklın verilerinden* (ç.n.)

[15] Spinoza'nın politik çalışmasının seyrinde aniden yükselen bu alternatifleri bazı yorumcular kavramışlardır. Sıradan yorumları olsa da Mugnier-Pollet, *La Philosophie politique*'e bakınız. Matheron'un yorumları çok daha iyidir.

[16] 1674 ile 1675 yılları arasında yazılmış olan 57. ve 58. mektuplara bakınız.

belirleyen nedenden habersiz olmaktan, "hayali bir beşeri özgürlük"ten değil, hareketin bilincinden ibarettir. Bu noktada özgürlük artık ne bir sonuç ne de biçimsel bir varsayımdır: O bir sebeptir. Bilinç doğru ideyi, ide ve nesnesinin uyumu [*ideato*] olarak deneyimler: Özgürlük bu boşluk boyunca genişler. Peki bu uyumun kendisi de, salt dışsal bir işaret değil midir? "Fakat bir sebebin bütün özelliklerini [*omne subjecti proprietates*], sahip olduğum birçok idenin içinden, şeyin hangi idesinden çıkarsayacağımı bilebileceğimden ötürü gözlemlediğim yegâne şey şudur ki, şeyin idesi ya da tanımı onun etker nedenini ifade eder" (60. mektup). Bu şekilde sebep ve etker neden bir özdeşliğe doğru meyleder. Ve özgürlük bir ide ve onun nesnesi arasındaki boşluk üzerinde gerilmiş olan bir köprü değil, etker nedendir. Özgür zorunluluk, dinamik bir biçimde geliştirilmiş ontolojik güç olarak apaçık hale gelen yapıcı sürecin aktüelliğidir.

Burada *Etik*'in ufku tamamlanır. Burada yeni bir projeden bahsetmek bize cazip gelebilir. Fakat bu şimdilik sadece dışardan bir etiket olur. Şu an bize sunulan şey ikinci temelin tematik yayılımıdır. Spinoza'nın bu yayılım yoluyla, mekân fiziğini oldukça kapsamlı bir şekilde geliştirdikten sonra ilk kez zaman tematiğini çözümlemeye giriştiğini söyleyebilir miyiz? Bu açık gibi: Varlığın kurucu ve ifadeci gücü, zamanın gerçek bir öz olarak tanımlanmasını talep eder. Yine de bu durum, buradaki teorik doğrulamanın ve onunla ilişkilendirilen pratiğin örtük kaldığı gerçeğinin etkisini azaltmaz. Elbette bu yıllar boyunca (seçkin ve meraklı bir mektup arkadaşı olan) Tschirnhaus'la olan tartışmalarda, Spinoza yüklemler eleştirisini ve sistemin özgürlükçü bir okumasına dair her türlü olanağı aydınlığa kavuşturur.[17] Zamansal boyutun yeniden değerlendirilmesi sadece bu eleştirel yeniden doğrulama için arka zemin oluşturmakla kalmaz. Bunun yanı sıra, Spinoza, zamansal boyut incelemesi yoluyla, bir kuvvet yayılımının ve kurucu süreç boyutunun koşulunu belirlemeyi nerdeyse başararak, kendi sorunsalı ve düşünce biçimi ile, her ne kadar çıkış noktası olsa da Descartes'ınkiler arasındaki kopuşun ne kadar derin olduğunu gösteren bir dizi olumlamaya

[17] Özellikle 63., 64., 65., 66. mektuplara bakınız. Yine de bu mektuplarda yüklemler kavramlaştırmasıyla ilgili birçok muğlak nokta bulunmaktadır. Spinoza alternatif yollar geliştirme sürecinde olsa da, "yazılı" sisteminin bütünlüğüne, çalışmasının bütünlüğüne belli bir sadakat gösterir.

ulaşır. "Descartes'ın anladığı anlamda uzam ile, yani hareketsiz kütle ile, cisimlerin varlığını ispat etmek sadece sizin söylediğiniz gibi zor değil, tümüyle olanaksızdır. Çünkü hareketsiz duran bir madde olanaklı olduğu ölçüde durmaya devam edecek ve daha güçlü dışsal bir neden olmadıkça harekete geçmeyecektir. Bu nedenden dolayı Descartes'ın doğal şeyler ilkelerinin yararsız, daha doğrusu saçma olduğunu söylemekten çekinmedim" (81. mektup).[18] Fakat tüm bunları görerek, kurucu sürecin zamansal tanımının örtük kaldığını da bir kez daha belirtmeliyiz. Gerçekliğin kuruluşu, kuvvetinde ve dinamiğinde, zamanı gerçeklikte örtük bir boyut olarak kapsar. Süre ve bengilik, özgür zorunluluğa dayanır.

Öyleyse özgür zorunluluk Spinozacı politikanın temelidir. Bu onun çalışmasının yöntembilimsel can damarıdır. Deneyim *ya da* praksis: Temel olan şey praksisin deneyimle, kipsel verilmişlikle olan kurucu ayrılmazlığıdır. "*Ya da*" (*sive*), bir içerim işaretidir.[19] Ve bu aynı zamanda görünürdeki diğer çatışkı çiftleri için de geçerlidir: *libertas*'ın *securitas*'tan ayrılmazlığı ve *prudentia*'nın *multitudo*'dan ayrılmazlığı buraya içtenlikle dahil edilir. Fakat bu, her şeyin ötesinde, "insanlık durumu"-"özgürlüğün kuruluşu" çifti için geçerlidir: Politik gerçekçilik burada dinamik bir öğe ve bir özgürlük perspektifi olarak elde edilir (Machiavelli'ye benzer bir biçimde ve dolayısıyla Makyavelci olmayan bir biçimde). Bütün bunlar, yakında göreceğimiz gibi, bu sefer görünüşte değil gerçek bir çatışkı olan son bir çifte çıkar: *potestas* ve *potentia*, iktidara karşı güç. *Potentia*, çokluktaki tekilin, bedendeki zihnin, zorunluluktaki özgürlüğün dinamik ve kurucu ayrılmazıyken, *potestas* çokluğun, zihnin, özgürlüğün ve *potentia*'nın tabi kılınışı olarak sunulur. Yorumcular sıklıkla bu güçlü politik kavramlaştırmaya, gerçekçi, liberal ya da demokratik anlamda, tatmin edici belirli bir tanım vermeye çalışmışlardır. Belki de yaptıkları nitelemeler doğrudur, fakat sadece kısmi olarak. Spinozacı gücün bütünlüğü, gerçekliğin politik biçimi aracılığıyla

[18] Ayrıca Spinoza'nın Tschirnhaus'a yazdığı mektuba bakınız. Spinoza bu mektupta "eğer ömrü yeterse" uzam ve yüklem sorunsalını ve bu bağlamda Descartes eleştirisini yeniden ele alacağını yazar (15 Temmuz 1676, 83. mektup).

[19] Curley kendi çevirisinde *veya*'nın *sive-seu* çiftinden hangisi için kullanıldığını belirtmektedir. Curley *veya*'nın kullanışının genellikle bir alternatiften çok bir denkliği ifade etmesinden dolayı bu ayrımın gerekli olduğunu söyler.

kuruluşunun temeli olarak, sadece tek bir biçimde tanımlanabilir: iktidara karşı. Bu yaban bir tanım, yıkıcı bir belirlenim, materyalist bir temeldir. *Politik İnceleme*'nin yöntembilimsel başlangıcı ve bunun *Etik*'teki sonuçları metafizik olarak altüst etmesi, bizi zaten şu noktaya getirir: iktidara karşı güç.

"*Tantum juris quantum potentiae*"[20]

Etik'in I. bölümündeki 34. ve 35. önermeler *potentia* ve *potestas*, güç ve iktidar arasındaki ayrımı ortaya koyar. "Tanrı'nın gücü (*potentia*), Tanrı'nın özüyle özdeştir." "Tanrı'nın iktidarında (*potestas*) olarak kavradığımız her şey zorunlu olarak var olur." (Gueroult'nun haklı olarak vurguladığı)[21] bu fark tümüyle yüklemlerin üretken mekanizmasından çıkarsanan bilişsel kopyalamaya dayalıdır. *Potestas* şeyleri üretme kapasitesi (ya da bunun kavranabilirliği) olarak verilidir; *potentia* ise onları gerçekten üreten kuvvet olarak sunulmuştur. Gueroult'ya göre, Spinoza bu farkı spesifik bir polemik maksat için koyar: "Tanrı'nın gücünü onun özünün içsel zorunluluğuyla özdeşleştirerek, bu gücün uygulanışıyla ilgili hatalı kavramlaştırmaların yanlışlığını tanıtlamak." Bu noktada az önce konulan ayrımın olumsuzlanışı, argümanı tamamlar; virtüel *potentia* olarak verili olan *potestas*, 36. önermede olumsuzlanır: "Doğasından bir etkinin gelmediği hiçbir neden yoktur." İktidarı güçten ayıran 35. önerme özgür iradeyi öne sürerek tanrısal öz tarafından olanaklı kılınanla aktüel olarak dünyada verili olan arasında bir uymazlık olduğunu iddia edenlere yöneltilen salt polemik bir önem taşır. Gueroult'nun okuması şüphesiz doğrudur: Bu okuma *Etik*'in ilk aşamasındaki ütopyacı yapının özgünlüğünü yeniden üretir. Fakat Gueroult'nun yorumlarında genellikle olduğu gibi burada da teorik durum ütopyacı alana denklenir. Daha önce, bu önerme grubundaki gelişimi takip ederek, *potestas*'ın *potentia*'ya indirgenişinin

---

[20] Lat. "*Güç ne kadarsa hak da o kadardır.*" (ç.n.)

[21] M. Gueroult, *Spinoza: Dieu* (Paris, 1968), s. 387-89. Aynı konuyla ilgili bir diğer yorum için bkz. A. Igoin, "De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx," *Cahiers Spinoza*, 1 (1977), s. 213 vd. Öncellikle de bu kitabın 3. bölümünün son altbölümüne bakınız. M. Francés'in de aynı konuları duru bir biçimde ele aldığını söyleyebiliriz: "Les réminiscences spinozistes dans le Contrat Social de Rouseau," *Revue philosophique*, 141, no. 1 (Haziran, 1944), s. 259-91.

varlığın türümcü ve alçaltıcı düzeninin gerekçesini ortadan kaldırmakla (ve dolayısıyla yüklemlerin dinamizminin örgütsel kuvvetini olumsuzlamakla) kalmayıp, daha da önemlisi dünya paradoksunu, varlığın bütünlüğü ile kipselliğin aktüel belirliliği arasındaki çözülmemiş fakat üretken karşıtlığı da yeniden açtığını tanıtlamıştık.[22] Sonrasında, *Etik*'in ilerleyen bölümlerinde kurucu bir hamle olarak verilen bu karşıtlık (*potentia-potestas* ayrımı) I. bölümde sahip olduğu polemik işlevi bile yitirecektir. Diğer bir deyişle *potestas* terimi, anlamlı (Spinozacı) bir terminoloji çerçevesinden tümüyle çıkarılmamışsa bile, ancak varlığın gücüne (*potentia*) tabi kılınmış bir işlev, dolayısıyla da tümüyle belirlenmiş ve potansiyel varlığın belirlediği sürekli geçişe, sürekli aktüelleşmeye maruz kalan bir öğe olarak –ancak kavranılabilir ufukta- anlaşılabilir. Öyleyse fark, *Etik*'in ilk aşamasındaki Spinoza'nın ve Gueroult'nun yaptığı gibi iktidarın (*potestas*) önceliğine atfedilemez oluşuyla kalmamalı, -*Etik*'in ikinci aşamasının Spinoza'sıyla birlikte- bunun tam tersine bir yönde, *potentia*'nın gerçek, somut, belirli hatlarını, her türlü olanak ya da anlıksal yapı düzeninin karşısında daha da belirginleştiren bir temel olarak işletilmelidir. Bu tersine çevirme, şu an materyalizm ufkuyla sınırlı olan hümanist ütopyayı gerçeklik düzeyine çıkarmak demektir. Bu açıdan bakıldığında iktidar (*potestas*) sadece tek bir anlama gelebilir: kuruluşa yönelen *potentia*, varlığın gücünün onu kuruluşun gerçek süreci içersinde teşhis etmesinden, yıkmasından, taşımasından ve aşmasından dolayı iktidar teriminin temsil etmediği, sadece ima ettiği bir anlam takviyesi. İktidar kavramının güç kavramı için önerdiği takviye, (gücün) iktidara karşı koyma zorunluluğunun tanıtıyla ilgilidir. Bu, Spinoza politikasının gerçek boyutunun bir kez daha baş gösterdiği anlamına gelir –toplumsal dünyanin materyalist inşasındaki metafizik prosedür, belirli davranışın gerçek dünyadaki koşullarını hazırlayan prosedür.[23]

Politik İnceleme'nin II. bölümü bu öncülleri kendine çıkış noktası olarak alır. Gücün metafizik özgürlüğünden başlar. Metafizik özgürlük I. bölümde gördüğümüz gibi gerçekliğin analitiği olmalıdır. Daha birinci paragrafta, *Teolojik-Politik İnceleme*'ye

[22] Söz konusu önermelerin ele alındığı 3. bölümün ikinci altbölümüne bakınız.

[23] Bu sorunlarla ilgili olarak 5. bölümün ikinci altbölümüne bakınız.

ve *Etik*'e[24] gönderme yapılır ve bu çalışmalarda iddia edilen her şey zorunlu bir tanıtlama yoluyla yeniden sunulmalıdır. Zorunlu tanıtlama, varlığın kendini serimlemesinin, varlığın temelinin ve yayılımının tanrısal zorunluluğunu gösteren gücüdür. "İmdi, sayesinde doğal şeylerin var olduğu ve eylediği güç Tanrı'nın gücünün kendisi olduğundan, doğal hakkın ne olduğunu kolaylıkla anlarız. Tanrı'nın her şeyi yapma hakkı olduğundan ve Tanrı'nın hakkı, Tanrı'nın tümüyle özgür olarak kavranan gücünden başka bir şey olmadığından, bundan şu çıkar ki her doğal şey, doğası gereği, var olma ve eyleme gücü olduğu oranda, hakka sahiptir; çünkü her doğal şeyin var olduğu ve eylediği güç, Tanrı'nın mutlak özgür olan gücünden başka bir şey değildir" (II:3). *Potentia-jus-libertas*: bağlantı olabildiğince sıkı ve belirlidir.[25] Üstelik bağlantının potansiyelliği ve kendiliğindenliği daha açık olamazdı. Çözümleme varlığın yoğunluğunu araştırırken, bu yoğunluğu deneyimlemek, onun içine dalmak için kökene döner. Spinoza doğasının yaban gücü, her zaman olduğu gibi, kurucu projenin ilerlediği ilk sahnedir. Öyleyse doğal hak, doğanın dolayımsızlığı içindeki yasası, *cupiditas*'ın doğrudan bir ifadesi, *conatus*'un direşmesi veya ileriye yansımasıdır.

> Eğer insan doğası, insanların aklın diktelerine göre yaşadığı ve başka bir şeye kalkışmadığı bir şekilde olsaydı, insanlığa özgü olduğu düşünülen doğal hak, sadece aklın gücü tarafından belirlenirdi. Fakat insanlar akıldan çok kör tutkunun peşinden sürüklenirler, bu yüzden de varlıkların doğal güçleri *ya da* hakları akılla değil, eylemeye ya da kendi saklanımlarını gözetmeye belirlendikleri iştahla tanımlanmalıdır. Akıldan kaynaklanmayan bu tutkuların insan eylemle-

[24] Özellikle *TPT*, XVI. bölüm ve *Etik*, IV. bölüm Ö37n2.

[25] A. Droetto Sovyet düşüncesinde bu konuda gelişen materyalist yorumların kaynağı olarak I. P. Razumovski'yi gösterir: *Spinoza and the State* (1917). Elbette materyalist Spinoza okumalarının kaynağı, tarihsel doğalcılık alanında bile çok daha eskiye dayanmaktadır. Yine de G. L. Kline'ın yaptığı gibi (*Spinoza in Soviet Philosophy* [Londra, 1952] Sovyet felsefesindeki materyalist Spinoza okumalarının Skolastik gelişiminin kökenlerini daha derinlikli incelemekte fayda vardır. Böyle bir okuma her koşulda bu bölümde ele aldığımız *PT* pasajlarına dayanacaktır.

> ri değil, tutkuları olduğunu kabul ediyorum. Fakat burada doğanın evrensel gücünü *ya da* hakkını incelerken, içimizde akıl tarafından oluşturulan tutkularla diğer nedenlerden kaynaklananlar arasında bir ayrım yapamayız; çünkü her ikisi de doğanın etkileridir ve insanın var oluşunu sürdürmeye çabaladığı doğal kuvveti tanıtlarlar. Çünkü insan, ister alim ister cahil olsun, doğanın bir parçasıdır ve insanın eylemeye belirlendiği her şey doğanın gücüne, yani bu ya da şu insanın doğası tarafından belirlenen güce atfedilmelidir. Çünkü insan, ister aklın, isterse sadece tutkunun rehberliğinde olsun, yalnızca doğanın yasaları ve kurallarına göre, yani doğal hak ile eyler. (II:5)

Doğal insan dünyası, kendinin dolaysız ifadesinde kurulmuştur: Hiçbir şey insanlığı doğa karşısında devlet içinde bir devlet (*imperium in imperio*) olarak tanımlamaktan daha yanlış olamaz (II:6). Bilakis, insanlık bir yandan dolayımsızlığın doğal potansiyelini ve şiddetini arttırırken, bir yandan da "aeternus ordo totius naturae"den[26] (II:8) ayrılmaz olan kurucu gerilimi, kusursuzlaşmanın ardışık aşamalarından oluşan, varlığın pozitifliğinden dokunmuş bir düzeni yorumlar. "Çünkü özgürlük bir erdemdir, kusursuzluktur: Öyleyse bir insandaki zayıflık öğelerinin hiçbiri, o insanın özgürlüğüne atfedilemez" (II:7). "Bütün insanların ona bağlı olarak doğduğu ve büyük oranda yaşamını sürdürdüğü doğal hak ve nizam [*institutum*] sadece hiç kimsenin arzulamayacağı ve yapamayacağı şeylerden başka bir şeyi yasaklamaz" (II:8). Özgürlük varlığın bu yoğunluluğu içersinde ilerler, yasa yoluyla değil hak yoluyla; tıpkı iktidar yoluyla değil güç yoluyla ilerlediği gibi.[27]

Fakat bu süreç kipsellik paradoksuna dahildir: Öznelerin, doğal hak tanımının gerektirdiği otonomisi antagonisttir. Doğal hak kavramını

---

[26] Lat. "doğanın bengi düzeni" (ç.n.)

[27] "Spinoza, nouvelles approches textuelles" konferansına sunduğu (Paris, 25 Mayıs, 1977) ve hemen arkasından *Raison présente*, 43 (1978)'de yayımlanan sunuşta P. F. Moreau *jus* ve *lex* terimlerinin *PT*'de yeniden ortaya çıkışları üzerine olgusal bir araştırmanın sonuçlarını sunar. Bu araştırmada, belki bahsetmeye bile gerek yok, daha çok *jus* terimiyle karşılaşılacaktır. Spinoza çevirilerinde, özellikle de İngilizce çevirilerinde ise *lex* (yasa) sözcüğü daha çok kullanılmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak *Cahiers Spinoza*, 2 (1978), s. 327 vd.'ne bakılabilir.

otonomisi içinde geliştirmek şu tanıma yol açar: "Bir kimse diğerinin iktidarı altında olduğu müddetçe, diğerinin hakkına maruz kalır; ve kendi hakkına ancak bütün kuvveti püskürttüğünde, ona verilen zararların dilediği gibi öcünü aldığında ve genel olarak kendi yargılarına göre yaşadığında sahip olabilir" (II:10). Doğal hal antagonist bir sahnedir ve burada öznelerin otonomisi, salt *libidines* olmadıklarında, antagonizma, şiddet, otonomiler çatışması, karşıt *cupiditas*'lar olarak sunulur. Burası mistifikasyon ve aldatmanın, kölelik ilişkilerini yerleştirmek için şahlanan gerçekdışılığının alanıdır. Burada dikkatli olmalıyız: Bu kolaylıkla çözümü pasifleştirmeye kalkışan (ve bunu etkin bir şekilde yapan) argümantatif bir sürecin negatif (gücün başlangıçtaki tanımı açısından diyalektik olarak negatif) öncülü olarak görülebilir. Fakat durum böyle değildir. Antagonist yapı diyalektik bir gelişme içersinde değil, varlığın yerinden edilme operasyonunun içersinde taşınır. Antagonizma ilk çerçeve açısından, yani güç açısından zorunlu olan ikinci çerçevedir: Gücü varlık düzeninin negatif belirleniminin karşısına koyarak birinci çerçeveyi –varlığın kendi içinde oluşan- sınırıyla birleştirir. Öyleyse karşılaştığımız sorun pasifleştirmenin olanaksız süreçleriyle ilgilenmez, varlığın inşasının tehlikeli sürecine açılır: politikanın. Politikanın antagonist koşulları fenomonolojik sürecin apaçık gerilimi içersinde biçimlenirken, *Etik*'in III. ve IV. bölümlerinde tanıdığımız süreç burada tekrarlanmaktadır.[28] Öyleyse bu antagonizma kurucudur. Öznenin otonomisi insanlar arası ilişkiye göre ayarlanır, ayarlanmalıdır. Fakat "eğer iki kişi yan yana gelip güçlerini birleştirirse, birlikte daha fazla güçleri ve sonuç olarak da doğa üzerinde, tek başına olduklarındakinden daha fazla hakları olacaktır" (II:3). Bu geçiş temeldir. Kolektif boyut varlığın antagonist sürecinin yerini değiştirir. *Multitudo* artık negatif bir koşul değil, hakkın öz-inşasının pozitif öncülüdür. "Birçok"un doğruluğunu alaya alan septik argüman mükemmel bir biçimde tersine çevrilmiştir: Bu hak daha büyük bir niceliğin kuvveti sayesinde değil, daha büyük niceliğin kuruluşu sayesinde var olur. Daha kalabalık insan grupları, tam da davranışlarını şekillendiren doğal düşmanlıktan başlayarak, politik ve hukuksal bir beden kurarlar. Bu noktadan itibaren argümanın merkez odağını politik fizik alır.[29] *Teolojik-Politik İnceleme*'de benzer so-

[28] Bu referans öncelikle bu kitabın 7. bölümündeki 22. notta bahsedilen *Etik* pasajlarına yapılmaktadır.

runlar karşısında öne sürülen toplumsal sözleşme teorisinin, bu ilerici antagonizma tanımının içinde artık yeri yoktur. Fizik, her türlü iradeci hipotezin yerine geçer. Eğer toplum varlığın doğasında mevcutsa, o zaman toplum varlıkta, varlık tarafından kurulmuştur: Dünyanın fiziksel ve maddi ufkundaki ontolojik geçiş ve kolektif kuruluş mekanizmasının yerini hiçbir mucizevi çözüm alamaz.

Bir sonraki kurucu pasaj bu fiziksel düzeni daha da belirginleştirir.

> Çokluğun gücü tarafından tanımlanan bu hak genellikle devlet [*imperium*] olarak adlandırılır. Ve bu hak, mutlak olarak, yasaları yürürlüğe koymak, yorumlamak ve feshetmek, şehirleri güçlendirmek, savaş ve barış kararı almak gibi devlet işlerini ortak rıza yoluyla yöneten kişi tarafından kontrol edilir. Bu sorumluluk genel çokluktan oluşan bir konsüle aitse demokrasi; eğer konsül seçilmiş insanlardan oluşuyorsa aristokrasi; ve son olarak, eğer devlet işleri ve bunu takiben de egemenlik tek bir kişinin elindeyse monarşi olarak adlandırılır. (II:17)

Öyleyse *multitudo* ufkunun kurucu belirlenimi verilidir. Çokluk üretken bir öz haline gelmiştir. Sivil hak, çokluğun gücüdür. Konsensüs sözleşmenin, kolektiflik bireyselliğin yerine geçmiştir. Hak gerçekliği, bu kuruluşta hem dinamiğini hem de belirlenimlerini bulur. Diğer bir ifadeyle sivil hak, neyin yasal neyin yasadışı olduğundaki gibi, neyin haklı neyin haksız olduğunu da kurar. "Öyleyse kötü davranış, devletin dışında kavranılamaz -yani devletin bütününün ortak hakkı yoluyla neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verildiği ve kimsenin, ortak hükmün ve rızaya uygun olmanın dışında haklı davranamayacağı yerde. Kötü davranış, birinin yapmaya hak-

[29] Politik beden fiziğinin teorik koşulları üzerine öncelikle *PT*'ye bakılmalıdır (II: 14 ve 15). Ayrıca A. Lécrivain'in çalışmasına bakılmalıdır: "Spinoza et le physique cartésienne: La partie II des Principes," *Cahiers Spinoza* , 1 (1977), s. 235-65; 2, (1978), s. 93-206; ve Spinoza'nın fizik modelinin politikadaki merkeziliğinin vurgulandığı 2, bölüm s. 204 vd.

kı olmadığı ya da hakkın yasakladığı bir şeyken; itaat, hak yoluyla ve uyulması gereken ortak hüküm yoluyla iyi olanı yerine getirmeye yönelik kararlı iradedir" (II:9). "Kötü davranış ve itaat gibi adalet ve adaletsizlik kavramları da bir devletin dışında kavranılamaz. Doğadaki hiçbir şeyin, diğer birine değil de şu ya da bu insana ait olduğu haklı olarak söylenemeyeceği için; her şey herkese aittir –yani, şeylerin kendilerine ait olduğunu iddia etme Hakkına sahip olan herkese. Fakat neyin kime ait olduğunu ortak hak ile belirleyen bir devlette, herkese hakkı olan şeyi verme yönünde kararlı bir iradeye sahip kişi haklı, tersine, başkasına ait olan şeyi kendinin kılmaya çabalayan biri de haksız olarak adlandırılacaktır" (II:23).

Bu tümüyle pozitivist ve legalist bir hak olumlaması mıdır? Ve eğer öyleyse, gelişimi için temel teşkil eden metafizik güç kavramlaştırmasıyla nasıl tutarlı olabilir? Legalist pozitivizmin olumlanışı, çözümleme perspektifini kurduğunu düşündüğümüz, yasanın hakka tabiiyetinin tersine çevrilişi değil midir? Spinoza yorumlarının tarihinde birçok kere ortaya atılmış olan bu sorular, burada temelden yoksundur; bunları burada tekrarlamak anlamsızdır.[30] Bu tür sorular kötü niyetli bir parçalı okumadan, uzmanlaşmanın iflah olmaz bönlüğünden, metafizik hazzın kaybından kaynaklanır. Tam olarak modern bir anlamda, Spinozacı pozitivizm salt görünüştür: Gücün katışıksız pozitifliğidir. Tarihsel olarak ise, sözde Spinozacı paralelliğin sonucu olan koşulların paradoksal bir şekilde tersine çevrilişinin meyveleridir: Paralellik, iki kutbun ayrılığını tümüyle reddederek, bu ikisinin özdeşliğini doğrular. Aynı şekilde *multitudo* ve sivil hak arasındaki ilişki de bu iki terimin ayrılığını reddeder ve ikiciliği özdeşliğe geri getirir. Spinozacı sivil hak, doğal hakkı yıkar ve de normatifliği, insanlığın kurucu sürecinin düzenine yeniden sokarak, her türlü bağımsız yasa olumlamasını yıkar. Bu hak tam da hukuksal pozitivizmden bahsetmeyi mümkün kılan koşulları, hukuksal üretim süreci içinde yasa değerinin aşkınlığını hazırlayan, tam anlamıyla organik ve dolayısıyla bağımsız ve öncel bir norma-

[30] Spinoza'nın hukuksal ve politik düşüncelerinin pozitivist yorumları, Ravà ve Solari'nin "temel yorumları", Spinoza düşüncesinin pozitivist indirgemesinin olanaksız olduğunu gösterip sorunu çok açık ve yerinde bir biçimde ortaya koyduktan sonra bile, özellikle İtalya'da hâlâ etkilidir.

tiflik gücü varsayan koşulları yıkar.[31] Spinoza'da legalist bir pozitivizm görülmez (nedeni çok basit) çünkü burada barınamaz: Sistemin bütün koşullarıyla çelişkilidir ve sistemin metafizik formunu bozar. Adalet, gücün kurduğu bir süreçtir. Yasalar, neyin kötü davranış, neyin yasal neyin yasadışı olduğuna dair tekil tanımlardır, insanlığın maddi ve kolektif ilerleyişinin formel süzgeçleridir. Spinozacı pozitivizm, gücün pozitifliğidir, gücün kuvvetini takip eder, sınırlarını düzenler -pozitivizm aslında projesinin peşinden sürüklenir ve bu projeye tabidir; içinde gücün geliştiği antagonizma dinamiğine boyun eğmiştir. Ancak rafine edilmiş bir burjuva mistikleştirme bilimi, tarihte eyleyen kolektif cevherin yaratıcılığını inkâr etmeye, bu cevher üzerindeki tahakkümü muhafaza etmeye kalkışabilir: Bu, pozitivizm ve legalizmdir. Spinoza'da yasa hiç varsayılmamıştır. Onun pozitivizmi, yasanın değil konsensüsün, ilişkinin, kuruluşun hukuksal yaratıcılığıdır.

Öyleyse tanımlayıcı mücadele, hâlâ, gücün iktidar karşısındaki mücadelesidir. Ve de *Politik İnceleme*'nin hemen devlet doktrininin burjuvaca inşasının öncüllerine yoğunlaşması tesadüf değildir. I. ve II. bölümler politik ilkelerin alternatif bir işlevle, dolayısıyla da pozitif açılımlarla kuruluşu sorunuyla yüzleşirken, III. ve IV. bölümler de eleştirel sorunu negatif bir yönden, polemik bir biçimde, modern doğal hak ve mutlakıyetçilik teorilerinin iki temel varsayımına karşıt olarak -doğal hakkın transandantal devri ve egemen iktidarın sınırsızlığı kavramlarına karşıt olarak- ortaya koyacaktır. Doğrusal değil sürekli olan gelişimi içersinde Spinozacı mekanizma, burjuva ideolojik ufku, bu ufkun bütün çelişkilerinin yeniden nüksetmesini sağlayarak parçalar ve negatif yolla olan bu geçişle cumhuriyetçi alternatifi inşa eder. Karşı karşıya kaldığımız şey bir tür Kantçı transandantal diyalektik, aklın belirlenimlerine neden olan ve sonrasında bu belirlenimlerce yorumlanan zorunluluk ile bu zorunluluğun dahil olduğu ve önünün kesildiği yer olan gerçekliğin ayrımcı niteliğini tanıtlayıp aklın bu belirlenimlerini parçalayan bir görüntüler diyalektiğinin gelişimidir. Cumhuriyetçi alternatif ise, tersine, salt

[31] Pozitivizm ve legalizm ile bunların teorik ve işlevsel karakteristikleri üzerine, izninizle *Alle origini del formalismo giurdico* (Padua, 1962) adlı çalışmamı kaynak göstereceğim.

olumlama felsefesi alanında sunulmuştur.[32]

Öyleyse burası ilk tartışma noktasıdır: doğal hakkın transandantal devrinin eleştirisi, iktidarın hukuksal kökeninin eleştirisi. Sorun tebaa (*subditus*) ve yurttaş (*civis*) arasındaki farkla ortaya konur (III:1). Bu fark standart doğal hak doktrininde, saf birlik olgusunu üstbelirleyen sözleşme yoluyla dolayımlanır ve düzenlenir. Spinoza'da ise, sözleşmenin kendisi de bireyci tanımlaması gibi çoktan elenmiştir. Burada sözleşmenin elenişi pozitif bir işlev görür. Bireyden genele geçiş, Spinoza'da ilkesel olarak reddedilir. Geçiş kolektif bir biçimde gerçekleştirilir. Öyleyse bu, insanların sahip olduğu hakların devri değil, insanların kolektif kuruluşudur.

> II. bölüm 15. kısımdan açıktır ki, devletin hakkı ya da egemen iktidar, her bir bireyin değil, tek bir aklın rehberliğindeymiş gibi hareket eden çokluğun gücüyle belirlenmiş doğal hakkın kendisinden başka bir şey değildir; yani doğal durumdaki her birey gibi, bir devletin zihin ve bedeni de güce sahip olduğu oranda hakka sahiptir. Dolayısıyla yurttaşlar topluluğu [*civitas*] güç bakımından tekil yurttaşları ne kadar çok aşarsa, tekil yurttaşlar ya da tebaa da o kadar az hakka sahip olur; ve sonuç olarak bireyler hak yoluyla hiçbir şey yapamaz ve sahip olamazlar, haklarını ancak topluluğun genel hükmüyle savunabilirler. (III:2)

Bu mutlak bir kuruluştur fakat her zaman görelidir: "Yurttaşların, yurttaşlar topluluğunun nizamı nezdinde, kendi yargılarına göre yaşayabileceği hiçbir şekilde düşünülemez olsa ve bu sebeple, birinin kendi yargısına sahip olma doğal hakkı, sivil durumda sona erse de", yine de "şunu açıkça söyleyebilirim ki, makul bir değerlendirmenin de göstereceği gibi, insanların doğal hakları *yurttaşlar topluluğu nizamı nezdinde* sona ermez. Çünkü insanlar doğal durumda

[32] A. Matheron, Spinoza siyasetindeki bu diyalektik-transandantal karakteristikleri büyük bir yetkinlikle kavramış, fakat bu tematiği derinleştirirken kanımca incelenen örneklerin somut belirlenimlerini çok fazla dikkate almıştır. Bu durum ise, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Spinoza'nın çalışmasının daha erken bir döneme ait olduğu, sanki burjuva öncesi devlet formunu ele aldığı izleniminin oluşmasına yol açar.

olduğu gibi sivil durumda da, kendi doğasının yasalarına göre eyler ve kendi çıkarını gözetir. Diyorum ki insan, her iki durumda da bunu ya da şunu yapma veya yapmama korku ve umuduyla hareket eder; fakat bu iki durum arasındaki temel fark şudur: sivil durumda herkes aynı şeyden korkar ve herkes aynı güvenlik zeminine ve hayat tarzına sahip olur. Elbette bu durum bireyin yargıda bulunabilme yetisini ortadan kaldırmaz" (III:3). Mutlak fakat her zaman için göreli bir kuruluş: mutlakıyetçi eğilim azami gücüne ulaştığında bile (III: 4, 5 ve 6), olağan paradoks tekrarlanır: "Aklın yönetiminde olan insan, doğa durumunda da, en güçlü olan ve kendi hakkına en çok sahip olan insandır; akla dayalı ve aklın yönetiminde olan bir yurttaşlar topluluğu da en güçlü ve kendi hakkına en çok sahip olan topluluk olacaktır. Çünkü yurttaşlar topluluğunun hakkı, tek bir zihnin rehberliğindeymiş gibi hareket eden çokluğun gücü tarafından belirlenir" (III:7). Bu paradoks, sürekliliğin temellendirilmemiş fakat kurulmuş, dolayımlanmamış fakat gelişmiş bir şey, bir sonuç değil bir önvarsayım olmasından kaynaklanır. "Söylemimin seyrini benzer itirazlara vereceğim cevaplarla kesmem gerekmese bile, tanıtlamalarımın tümünün, insan doğasının zorunluluğundan, ona göre arzulayacağınız şeyden -yani bütün insanların kendi varlıklarını sürdürmeye duyduğu evrensel çabadan, bilgili ya da cahil, bütün insanların ayrılmaz bir özelliği olan bu çabadan yola çıkarak- ilerlediğini bilirim. Ve dolayısıyla insanlar ister akıl tarafından isterse tutkular tarafından yönlendiriliyor olsunlar, aynı şey geçerli olacaktır. Tanıtlamanın, daha önce de söylediğimiz gibi evrensel uygulanabilirliği vardır" (III:8). Egemenlik ve iktidar, *multitudo*'ya indirgenir ve burada düzlenir: Bu, örgütlü *multitudo*'nun gücünün elde edildiği yerde gerçekleşir (III:9). Bu sınır organiktir, kurucu dinamiğin ontolojik bir öğesidir. Öyleyse devir yoktur. Hobbes'un ya da Rousseau'nun devri yoktur: ne politik alanda -bu her türlü Spinozacı iyileştirmeyi dıştalar, *raison d'État* tematiğine dair bir değerlendirmeden bahsetmeye bile gerek yoktur- ne de hukuksal alanda. Burada da, birkez daha, Spinoza'nın her türlü legalist ya da pozitivist teoriden duyduğu şüphe karşımıza çıkar. Öyleyse politik olan ve hukuksal olan, tebaa ve yurttaş terimleri (bu terimlerin kabul edilmiş anlamlarının buradaki durum için benzer ya da bağıntılı olmadığını aklımızda tutmalıyız), tümüyle göreceli ve ancak otono-

miden *multitudo*'ya, oradan da egemenliğe olan sürekliliğin değişkenleri içersinde ölçülebilir olan farkları kurarlar. Diğer yandan da bunu çok daha fikir verici bir şekilde *appetitus*'tan imgeleme, oradan da akla olan bir geçiş olarak ortaya koyabiliriz. Süreç bu metafizik gelişim içersinde berraklaşır. Yoğun ve derinlikli bir biçimde. Ve bu her şeyden öte, Spinozacı felsefi gelişime dair dirimselci ve organikçi yorumları dıştalar.[33] Burada daha ziyade, devletin bütün muğlaklıklarını açığa vuran bir devlet çözümlemesiyle, mistifikasyon ve gerçeklik, kolektif imgelem ve arzu alanıyla karşılaşırız. Negatif düşünceden bir kuruluş projesi yaratılır.

Buradan da Spinoza'nın burjuva mutlakıyetçiliğine getirdiği eleştirinin ikinci başlığına geliriz: egemen iktidarın sınırsızlığının eleştirisi. Spinoza bu eleştiriyi *Politik İnceleme*'nin III. bölümünde ayrıntılı bir şekilde işlemişti. Fakat orada bu eleştiri hukuksal argümanın bir parçası olarak, yani mutlakıyetçiliğin meşrulaştırma mekanizmasına (dolayımlayıcı sözleşme, hakkın dolaylı devri) karşıt bir noktadan düzenlenmişti. IV. bölümde ise polemik daha niteliklidir: Diğer bir ifadeyle (III. bölümde olduğu gibi) *multitudo* ve devlet arasındaki ilişkinin kurucu muğlaklığı –muğlak fakat gerçek- üzerinde odaklanmayıp, kurucu ilişkiler bileşiminin bütününü incelemektedir. III. bölüm sözleşmeyi mantıksal bir fonksiyon olarak ortadan kaldırırken, IV. bölüm bunu maddi bir işlev olarak incelemekte, yapı olarak çelişkili fakat her şeye rağmen yararlanılabilir bir nitelik olarak göstermektedir. Argümantasyon tümüyle paradoksaldır. Fakat Spinozacı sistemin gelişiminin de doğrulayacağı gibi, paradoksal argümantasyon biçiminin diğerlerinden daha az etkili olduğu da söylenemez! Devletin eyleminin temel sınırını doğal hakların devlet içersindeki yayılımı ve sürekliliği oluşturur:

> Tebaanın yurttaşlar topluluğundan korkmasına ve ona saygı duymasına sebep olan belli koşullar vardır ve bu koşullar olmadığında saygının, korkunun ve de topluluğun kendisi ortadan kalkacaktır. Öyleyse yurttaşlar topluluğu kendi hakkını korumak için korku ve hürmet nedenlerini koru-

[33] W. Dilthey ve ekolünün çalışmaları (organikçi olmaktan çok) dirimselci olan eğilimlerin etkisi altındadır. Burada *Studi sullo storicismo tedesco* (Milano, 1959) adlı çalışmamı anmak istiyorum.

> maya mecburdur, aksi halde yurttaşlar topluluğu olmaktan çıkar. Bir devlet otoritesinin hem sarhoş dolaşıp, sokaklarda çırılçıplak fahişelerle gezip, soytarılıklar yapıp ya da kendisinin yürürlüğe koyduğu yasaları çiğneyip hem de kanunları koruması, aynı anda hem var olup hem de olmamak kadar olanaksızdır. Katliamlara, zorla kadın kaçırmaya ve benzeri şeylere devam etmek, korkuyu öfkeye, sivil durumu düşmanlık durumuna çevirir. (IV:4)

Diğer bir ifadeyle, egemen iktidarın sınırsızlığı (mutlaklığı), ne denli *multitudo*'nun toplumsal ve politik ihtiyaçlarının sürekliliği boyunca gelişirse, devlet de konsensüsün belirlenimince o denli sınırlanır. Öyleyse, konsensüs normundan kopuş, doğrudan savaşı tetikleyecektir. Sivil haktan kopuş kendinde bir savaş hakkı nedenidir. "Yurttaşlar topluluğunun kendi çıkarını gözetmek için bağlı olduğu, korku ve saygı uyandıran kurallar ve nedenler, sivil hakka değil doğal hakka aittir, çünkü bunlar sivil hakla değil, ancak savaş hakkıyla doğrulanabilirler. Ve bir topluluğun bu kural ve nedenlere bağlılığı, bir insanın doğal durumda iken, kendi kendinin düşmanı olmamaya ve kendi hakkını gözetmeye bağımlı olması, aksi halde kendi kendini yıkacak oluşu gibidir; ve de bu tabi olma değil, insan doğasının özgürlüğüdür" (IV:5). Bu pasajlarda bizi hayrete düşüren şey, sivil hakkı savaş hakkından ayıran belirgin hattır. Aslında bu bizi çok fazla şaşırtmaz çünkü varlığın kurucu süreç tarafından hep daha yüksek kusursuzluk aşamalarına ancak antagonizma yoluyla taşındığını gayet iyi biliyoruz. Devlet, egemenlik ve de iktidarın sınırsızlığı, kurucu sürecin, gücün temel antagonizması aracılığıyla süzülür. Devlet ufku savaş ufkudur. Bu *Teolojik-Politik İnceleme*'de de vardı fakat burada daha arı bir sorunsal olgunlukla ortaya konulmuştur.[34] Devletin kuruluşunun formel yapısının öz-kusursuzluk süreci, maddi kuruluşunun antagonizmalarını en uç sınırlarına dayandırır. Bunun daha ileri bir teorik sonucu vardır: Spinoza'da, doğal durumdan politik devlete giden süreçteki bir ara uğrak olarak "sivil toplum" kavramlaştırması yoktur. Sivil durum, hem sivil toplum hem de po-

[34] Bu konu üzerine 5. bölümün son altbölümüne bakınız.

litik devlettir; farklı perspektiflerden, birincisi konsensüs ve maddi kuruluş, ikincisi ise komuta ve resmi kuruluş olarak görülür. Fakat bu iki cephenin hiçbiri bağımsız olarak var olamaz. Hak kavramının nitel bakımdan dayandığı bir katman olarak burjuva ve kapitalist bir sivil toplum hipostazı Spinoza'da yoktur. Kavranılmadığı için değil biçimlenemeyen bir geçiş olarak kavranıldığı için. Bu geçişin koşulları, Spinoza gücü iktidardan, meşrulaştırma zeminini iktidarın uygulanışından ayırsaydı biçimlenebilirdi -burjuvazinin iktidarını mistikleştirmek için yaptığı gibi, Hobbes-Rousseau-Hegel'den oluşan yüce hattın bu mistifikasyonu güvence altına almak için yaptığı gibi! Spinoza'da ise sivil toplum ve politik devlet, kuruluşun içinde oluşan birliğin ve antagonizmanın ayrılmaz uğrakları olarak tümüyle iç içe geçmiştir. Devlet, toplumsalın kendiliğindenliği olmaksızın, sivil toplum da devlet olmaksızın kavranılamaz. Burjuva ideolojisi olan sivil toplum sadece bir yanılsamadır.

Gücün gerilimi, kurucu kuvvetinin bütünü içersinde iyileştirilmiştir. "Tantum juris quantum potentiae" şiarı bu karmaşık süreçte bir anahtar olmaya başlar. Alanı, *multitudo*'nun kuruluşunun mutlak karakterinden değil, mutlakıyetçi fetişizmden kurtardıktan sonra, "en iyi devlet kuruluşu"nun hangisi olduğunu dert edinen özgürlüğün politik sürecini, bütün yayılımlarında yeniden açmanın artık zamanıdır (V:1).

> İmdi en iyi devlet kuruluşu sivil durumun, barış ve yaşam güvenliğinden başka bir şey olmayan amacından anlaşılabilir. Öyleyse en iyi devlet, insanların uyum içinde yaşadığı ve yasaların çiğnenmediği devlettir. Ayaklanmalar, savaşlar, yasalara saygısızlık ve itaatsizlik tebaanın kötülüğüne değil, devletin bozuk kuruluşuna atfedilmelidir. İnsanlar yurttaş olarak doğmaz fakat yurttaş kılınmalıdır. Ayrıca, insanların doğal tutkuları her yerde aynıdır; eğer bir devlette diğer bir devlete göre kötülük daha baskınsa ve daha fazla suç işleniyorsa, bu devletin uyumu yeterince gözetmediği, yasalarını yeterli uzgörüyle planlamadığı ve böylelikle bir devlet olarak mutlak hakkını kazanmada başarısızlığa uğradığı açıktır. Ayaklanma nedenlerinin ortadan kaldırılmadığı, savaşın sonu gelmez bir korku nesnesi olduğu,

> yasaların sürekli çiğnendiği bir sivil durumun, herkesin yaşamı pahasına kendi başına buyruk yaşadığı katışıksız bir doğal durumdan pek farkı yoktur. (V:2)

Ve son olarak: "Tebaanın yalnızca korku yüzünden silahlanmaktan uzak durduğu bir devletin barış içinde olduğu değil, ancak savaştan muaf olduğu söylenebilir. Çünkü barış sadece savaşın yokluğu değil, tinin gücünden filizlenen bir erdemdir" (V:4). Ancak özgürlük, barışı ve barışla birlikte en iyi yönetimi temellendirebilir. Dikkatli baktığımızda görürüz ki, özgürlük salt düşünce özgürlüğü değil aynı zamanda bedenin *multitudo* olarak genleşmesi, kendini muhafaza etme ve yeniden üretme gücüdür. Kendini bütün ihtiyaçlarıyla toplum içinde kuran *multitudo*'dur. Ne de barış sadece güvenliktir; konsensüsün kendini bir cumhuriyet biçiminde örgütlediği durumdur. Antagonizmalar arasındaki düzenlemelerin içsel inşasıdır. Spinoza'ya göre en iyi kuruluş sivil hak ile savaş hakkı arasındaki sınırda ortaya konulur. Cumhuriyetçi özgürlüğün tek gerçek görüntüsü, distopyanın örgütlenişi ve otonomilerin, karşı karşıya gelen güçlerin kurucu ufku içersine gerçek bir yansımasıdır. Bu varsayımın en kuvvetli ve ikna edici tanıtı, Spinoza'nın sık sık kullandığı gibi saçma yoluyla tanıtlamadır.

> Tek motivasyonu hükmetme şehveti olan bir prensin devletini kurmak ve korumak için kullanması gereken araçlar, üstat Machiavelli tarafından tarif edilmiş; fakat onun bunu yapmaktaki amacı hâlâ açıklığa kavuşmamıştır. Eğer Machiavelli'nin bilgili bir insandan beklendiği gibi iyi bir niyeti varsa bu niyet, bir prensi tiran yapan nedenler ortadan kaldırılmadığında, bilakis, çokluk prensi ibret-i âlem olsun diye cezalandırdığında ve ana baba katilliğini soylu bir kahramanlıkmış gibi övdüğünde meydana gelen bir durum olarak prensin korkacak daha fazla nedeni oldukça, onu tiran yapan nedenler daha da sağlamlaşırken, birçoklarının nasıl da kıt bir öngörüyle tiranı devirmeye çalıştıklarını göstermekti herhalde. Dahası belki de, özgür bir çokluğun kendi refahını, tabii nafile yere herkesi memnun edebileceğini düşünmüyorsa, her gün entrika korku-

> su yaşayacak birine emanet etme konusunda ne kadar da tedbirli olabileceğini göstermek istemiştir. Bu yüzden de bu kişi her şeyden önce kendi çıkarının peşinde olmaya, çokluğun yararlarını kollamaktan ziyade ona karşı entrika çevirmeye mecbur kalacaktır. Ve Machiavelli gibi bilge bir adamı düşündüğümde, son görüşü daha çok benimsiyorum, çünkü onun bir özgürlük savunucusu olduğu ve bunu korumak için bazı çok kıymetli öğütler verdiği gayet iyi bilinir. (V:7)[35]

Artık geriye kalan "tantum juris quantum potentiae" şiarını, salt olumlama felsefesinin alanına yaymaktır. Spinoza'nın cumhuriyetçi düşüncesi, *Politik İnceleme*'nin temel ilk beş bölümünde, şu üç öğe etrafında belirlenmiş gibi görünmektedir: (1) devletin aşkınlığını radikal biçimde reddeden bir devlet kavramlaştırması –yani politikanın gizemden arındırılışı; (2) *multitudo*'nun toplumsal gücüne (*potentia*) tabi kılınmış, dolayısıyla kurucu biçimde örgütlü bir işlev olarak iktidar belirlenimi; (3) kuruluş, diğer bir ifadeyle zorunlu olarak tebaanın antagonizmasından başlayan yapısal bir örgütlenme kavramı. İlk başlıkta Spinoza, modernlik boyunca var olan ve mutlak devletin, ilkel birikim devletinin, toplum nazarında –ekonomik değerin pazar nazarında özerk kılınışında olduğu gibi- bir aşkınlık olarak temsil edilmesini reddeden kapitalizm ve burjuvazi karşıtı eleştiri akımıyla kendini özdeşleştirmiş olur. İkinci başlıkta, on yedinci yüzyıl krizinde özellikle güçlü olan yaygın devlet karşıtı radikal çıkışları, bütünlüğü içersinde tekrar ele alır. Dolayısıyla devlete karşı toplumsal ihtiyaçların, devlet komutasına karşı da üretici güçlerin, birliğin, hukuksal gerçekçiliğin hegemonyasını savunmayı tartışmaya açar. Üçüncü başlıkta ise en iyi kuruluşun (ve aynı zamanda olanaklı kuruluşun) direnme, iktidara karşı çıkma, otonom güçleri olumlama hakkına dayandığı düşünce geleneğini sahiplenir.[36] Yine de şu belirtilmelidir ki bu öğeler, Spinoza'nın politik

[35] Machiavelli-Spinoza ilişkisi üzerine A. Droetto'nun *Politik İnceleme*'nin İtalyanca baskısına yazdığı notlara ve girişe bakılabilir. Fakat modern politik felsefe tarihinde çok temel bir öğe olan bu ilişkiye yeniden dönmek gereklidir. Biz aslında burada "yüce" geleneğin (Hobbes-Rousseau-Hegel) karşısındaki alternatif düşünce geleneğini (Machiavellli-Spinoza-Marx) ele almaktayız.

projesinin bütünlüğünü tanımlamada yeterli değildir. Bu öğelerden çıkan şey, yarı-anarşist bir devlet kavramlaştırması değildir. Bilakis: Spinoza'da mutlak bir kuruluş kavramlaştırması vardır. Spinoza düşüncesinin devrimci karakteri bu kavramlaştırmada yatar: üretken bir toplumsal ilişkinin, doğal ihtiyaçların üretkenliğinin ve tüm bunların politika nazarında hegemonya olduğunun mutlak olarak kuruluşta ifade edilişinde -hakimiyetin bütün soyut fonksiyonlarının mutluluk ve özgürlük ihtiyaçlarının ifade edilişindeki pozitiflikte mutlak olarak kapsanmasında. Politik olanın toplumsal olandan özerkliğinin yıkılması, hegemonyanın ve de kitlelerin kolektif ihtiyaçlarının otonomisinin olumlanması: Gerçekliğin Spinozacı politik kuruluşunun olağanüstü modernliği işte burada yatar.

Kuruluş, Kriz, Proje

Politik İnceleme tamamlanmamış bir çalışmadır. Spinoza 84. mektupta, "bir arkadaş"a, metninin planını açıklar:

> Benim adıma üstlendiğiniz büyük belanın derinden farkındayım. Eğer daha yararlı olduğunu ve sizin daha çok hoşunuza gideceğini düşündüğüm bir şeyle, sizin teşvikinizle bir süre önce başlamış bulunduğum *Politik İnceleme*'yi tamamlamakla meşgul olmasaydım... bu fırsatı kaçırmazdım. Bu incelemenin altı bölümü bitmiş durumda. Birinci bölüm bir tür giriş niteliğinde; ikinci bölümde doğal hak; üçüncü bölümde üstün iktidarın hakkı; dördüncü bölümde bu iktidarın kontrolündeki politik faaliyetler; beşinci bölümde bir toplumun tasarlayabileceği nihai ve yüce amaç; ve altıncı bölümde de monarşik bir devletin, tiranlığa dönüşmemesi için hangi yolla kurulması gerektiği ele alınıyor. Şu an iyi düzenlenmiş bir monarşinin kuruluşu üzerine olan ilk altı bölümde ele alınanları yöntemsel olarak kanıtlamaya giriş-

[36] Bunun aslında burada uzun uzadıya tartıştığımız konunun bir özeti olduğu düşünüldüğünde, referans vermek zor gibi görünüyor. Yine de bu noktada O. von Gierke'in *The Development of Political Thought* (Londra, 1939) kitabı anılabilir. Ayrıca Spinoza'da "toplumsal sözleşme" tematiği ile ilgili yorumlara, özellikle de Vaughan'ın, Solari'nin, Eckstein'ın yorumlarına bakılabilir (5. bölüm, ikinci altbölüm).

> tiğim yedinci bölüm üzerine çalışmaktayım. Daha sonra aristokratik devlete ve halk devletine geçeceğim, son olarak politikayla ilgili yasaları ve diğer özel soruları ele alacağım.

Ölümünden Sonra Yayımlanan Yazılar derlemesinin editörleri, önsöz olarak bu mektubu şu ekle birlikte kitaba dahil ettiler: "Bu mektuptan yazarın niyeti açık bir şekilde anlaşılır; fakat hastalığı ve zamansız ölümü okuyucuların da fark edeceği gibi onu aristokrasi üzerine olan bölümlerden sonraki bölümlere devam etmekten alıkoymuştur." *Politik İnceleme* eksik bir çalışmadır –incelemenin taslak halindeki bölümlerinin, bunun da ötesinde Spinoza düşüncesinin gelişiminin bütününün, zorunlu bir sonuca taşıması gereken temel noktanın eksik olması anlamında eksik bir çalışma: demokratik rejimin, daha iyi bir ifadeyle cumhuriyet projesinin çözümlenişi. *Politik İnceleme* sadece eksik değil, aynı zamanda sonuçlanmamış bir çalışmadır. Bize kalan bölüm taslakları beklentileri tam karşılayamaz. Sadece fenomonolojik yöntemin çok yönlülüğüne bağlanamayacak olan bazı ara sapmalar barındıran I.-V. bölümlerden sonra, metindeki muğlaklıklar daha da sıklaşır. Verilen tarihi örnekler belirsizdir. Devlet-biçiminin ve yönetim biçimlerinin yapısal tipolojisi çok fazla belirlenmiş ve "bölgesel" görülerek Benelüks Ülkeleri'ndeki politik gelişmelere has olumsallıklara bağlanmıştır.[37] Eğer zamanı olsaydı, Spinoza şüphesiz bu taslakları yeniden ele alırdı. Fakat ölüm onu bundan alıkoymuştur: emeğinin doruklarında, yoğun bir etkinlik döneminde, kendini tarihsel gerçekliğin, özgürlüğün ve onun kuruluşunun tanığı kıldığında. Bu durum Hegel'in, lanetlenmiş bir Yahudinin ölümüne dair (sanki felsefenin Harlequin romansını yazıyormuş gibi) çizdiği harap ve kaba tablonun kesinlikle tam tersidir. "Ölüm sebebi ona uzun zamandır ıstırap çektiren veremdi; bu ölüm şekli onun bütün ti-

---

[37] *PT*'nin özgün içeriğine odaklanan bir çözümleme için Droetto'nun *PT*'nin İtalyanca baskısına yazdığı önsöze ek olarak Mugnier-Pollet'nin *La Philosophie*, Jean Préposiet'nin *Spinoza et la liberté des hommes* (Paris,1967) adlı çalışmalarına bakılabilir. Bu çalışmaların hepsi de Spinoza'nın incelemesi ile Benelüks Ülkeleri'ndeki kurumların gelişimi arasındaki benzerliğe vurgu yapar.

kelliğin ve bireyselliğin tek bir tözde öldürüldüğü felsefi sistemiyle de örtüşür."[38]

Yine de *Politik İnceleme*'nin VI-XI. bölümlerindeki muğlaklıklar ve sonuçlandırılmamış öğeler, eleştirel okumanın metnin içinde gezinmesini ve temel ekseni yeniden yapılandırmasını engelleyemez. Hatta bu şekilde ilerlemenin bazı önemli avantajları bile vardır. Aslında bu muğlaklıkları ve metindeki sınırları, sadece aciliyetin ve hastalığın neden olduğu serimleme zorlukları olarak değil, yeni bir mantıksal ve politik mücadele biçimi olarak görebiliriz. *Politik İnceleme*, 1675-1677 tarihlidir. Bu tarihlerde daha önce de sözünü ettiğimiz 1672 krizi ve de Hollanda rejiminin monarşik ve demografik dönüşümü (plebisit konsensüs biçimleriyle birlikte) aşılmış ve dengelenmiş durumdadır.[39] Hatta diğer Avrupa devletlerindeki politik yaşama göre (bütün bir yüzyıllık değilse bile) yarım yüzyıllık bir gecikmeye rağmen, Benelüks Ülkeleri'nde de hümanist devrimin artık sonu gelmiş ve bu devrimin dışsal ve mistik -fakat yine de etkili- kurumsal figürleri yok olmuştur. Hollanda kuraldışılığı, De Witt suikastlarıyla birlikte, kapitalist birikimin ve mutlakıyetçi devletin ana seyrinde ve kıtasal ritminde iyileşmeye başlar. Bu minvalde, Spinozacı sistemde her zaman gelişmiş olan, kuruluşun gerçek koşullarının iyileştirilmesi olarak anlaşılan mantıksal mücadele, devrimin tarihsel koşullarının yeniden yapılanışı olarak politik bir mücadele haline gelir.[40] Artık metne geçmeliyiz.

VI. ve VII. bölümlerde monarşik yönetim biçimi ele alınır. Bu iki bölüm arasındaki ayrım belirsizdir: Altıncı bölümde çözümleme, mo-

---

[38] G .W. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1955).

[39] Bana öyle geliyor ki içindeki bütün Skolastik ve belirlenimci kusurlarına rağmen A. Thalheimer'in "Die Klassenverhältnisse und die Klassenkämpfe in den Niederlanden zur Zeit Spinozas (der. Thalheimer ve Deborin, *Spinoza Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus* [Viyana-Berlin, 1928]) çalışması Hollanda siyasi rejiminin on yedinci yüzyılda yaşadığı değişimleri incelemek açısından iyi bir kaynaktır.

[40] A. Matheron, adını daha önce de defalarca andığımız önemli çalışmasında (*Individu et communauté chez Spinoza)* bizimkine benzer bir sonuca ulaşır. Matheron'un çalışmasına önem kazandıran şey onun eski akademik Spinoza yorumlarının kelepçelerinden kendini kurtarmış olması, Spinoza düşüncesini, ideolojileri karşılıklı yönetim biçimleriyle bağlantılandıran bir tipoloji olarak gören geleneksel okumayı reddetmiş olmasıdır. Bugün bu tehlike tümüyle ortadan kalkmıştır fa-

narşik bir rejimin tarifi üzerinde yoğunlaşmak için kuruluşun yapısal ilkelerini tekrar adres gösterir. Yedinci bölümde Spinoza iddialarını tanıtlamaya girişir. Bu bölüm oldukça karmaşıktır; ne de olsa tamamlanmamış bir bölümdür burası. Fakat yine de oldukça önemlidir, çünkü *Teolojik-Politik İnceleme*'deki lanetlemelerle karşılaştırıldığında, monarşik yönetim biçimine dair yeni bir değerlendirme sunar.[41] Bir kez daha *multitudo*'nun kurucu gelişimine şahit olmaktayız: Geçişe yönelen özgün antagonist motor, "tek başınalık korkusu"dur (VI:1). Doğa durumu, korku ve tek başınalık durumuyla yeniden massedilir: Fakat tek başınalık korkusu salt bir korku olmanın ötesinde, çokluğun "arzu"su, çokluğun çokluk olarak sahip olduğu güvenlik arzusu, çokluğun mutlaklığının arzusudur. Topluma geçiş, on yedinci yüzyılın mutlakıyetçi düşüncesinde olduğu gibi hak teslimiyle temsil edilmez; bilakis, varlığı tek başınalıktan çokluğa, kendinde ve kendisi için, korkuya son veren bir toplumculluğa doğru tümleyen bir ileri adım olarak sunulur. Bir kez daha, Spinozacı kolektif praksis fenomonolojisini temellendiren varlığın politik geçişinin merkezindeyiz. Burası ana damardır. Bu bağlamda politik biçimler soybilimi, tümüyle ve başka düşünüm uğrakları olmaksızın tamamlanmalıdır. "Fakat diğer yandan da, öyle görünüyor ki deneyimler bize, barış ve uyumun sağlanması için iktidarın tek bir kişiye bahşedilmesi gerektiğini öğretmektedir" (VI:4). Buradaki "diğer yandan da" ifadesini, buradaki ayrılmayı anlayabilirsek, Spinoza'daki ontoloji ve tarih arasındaki ilişkiyi de anlayabiliriz! Bunu anlamıyoruz fakat bunun bizim yetersizliğimizden kaynaklandığı söylenemez. Daha çok Spinoza'ya ait bir karışıklıkla, kurucu ufkun tutarlılığında başarıyla konumlanmamış farklı gerçeklik düzenleri arasındaki karışık ilişkiyle karşılaşmış gibiyiz. Tek bir kişinin hükümranlığı olan monarşi, politik projenin kurucu fenomonolojisinin ana damarıyla gerçekten çelişen bir olgu, tarihsel bir veridir.

Çok geçmeden sistematik yapının tutarlılığı araştırılır. Diğer bir deyişle, Spinoza gerçekliğin çelişkisinin farkına varır varmaz,

---

kat Matheron'un bu katkısı geleneksel okumayı aşmada hâlâ önemli bir adımdır. Spinoza metafiziğini ve siyasetini ayrı ayrı ele almak bile, son tahlilde, bu yönetim biçimlerine duyulan tutkunun bir yansıması olarak görülebilir. Besbelli ki on dokuzuncu yüzyıl burjuvazisi, ancak "kendi" yönetim biçiminin sınıflandırması olan bir ideolojik-politik tarihyazımıyla memnun olabilirdi.

[41] 5. bölümün son altbölümüne bakınız.

bunu hemen rasyonalize etmeye kalkışır. Tercih edilebilir olan monarşik rejim biçimi "ılımlı" olandır. *Teolojik-Politik İnceleme*'de tümüyle olumsuz bir yönetim biçimi olan mutlakıyetçilik, ılımlı bir yol tutturduğunda, kendinde olarak değil sadece iyi bir yönetim işleyişi olarak sunulduğunda, *Politik İnceleme*'de kabul edilebilir hale gelir (VI:5-7). İyi bir yönetim "çokluk"la olan ilişkinin bir ifadesi olmanın dışında, konsensüsün gücü dışında düşünülemez. "Bundan şu çıkar ki, yurttaşlar topluluğunun hakkı krala tümüyle ne kadar çok devredilirse, kralın o kadar az kendi hakkı olacak ve tebaasının durumu da o denli sefil olacaktır. Bu yüzden de, monarşik devleti gereğince kurmak için monarka güvenlik, çokluğa da barış sağlayacak sağlam temellere dayanmak esastır; ve böylelikle monark, ancak çokluğun refahını gözettiğinde, kendi hakkına da tümüyle sahip olabilir" (VI:8). Böylece, monarşik yönetim biçiminin etkili tarifinin ardından, Spinoza'nın politik tutumunun temel ekseni yeniden belirir: "Yasaların, kralların bile onları feshedemeyecekleri kadar katı bir şekilde uygulanmasında ters bir şey yoktur" (VII:1). Ve eğer monark yardımcılarına devletin temel yasalarına aykırı bir şey yapmalarını emrederse, bu emri yerine getirmeyi reddetmek bu yardımcıların bir görevidir (VII:1). "Zira krallar tanrı değil çoğu defa Sirenlerin şarkılarına kapılan insanlardır yalnızca. Eğer her şey bir kişinin değişken iradesine bağlı olursa, hiçbir şey kalıcı olamaz. Bundan dolayı, monarşik bir devlet ancak her şey kralın hükmüne göre yerine getirilirse, yani her yasa yalnızca kralın iradesinin açık bir ifadesi olursa kalıcı olabilir; yoksa kralın her isteği yasa olursa değil" (VII:1). Monarşik rejim biçiminin tanımı, ancak sınırlarına özel bir vurgu yapıldığında kurucu mantıkla ilişkilendirilebilir.

Bu anayasal[42] bir monarşi midir? Bu terminolojiyi, (özellikle de daha sonraki heterojen kullanımı onu bu kadar çok etkilediktен sonra) *Politik İnceleme*'deki monarşinin anayasal dolayımının bir karakterizasyonu olarak kabul etmek güç. Fakat böyle bir terminolojide diretmemizin nedeni sadece filolojik açıdan doğruluğu yakalamak değil. Spinoza anayasal işleyişe dair her türlü resmi

[42] İngilizce'deki "constitution" terimi hem "kuruluş" anlamını taşırken hem de "anayasa" için kullanılır. Burada anayasal monarşi (constitutional monarşi) derken, içinde "kuruluş, kurucu, kuruluşa dair" anlamlarını da barındırdığını akılda tutmakta fayda var. (ç.n.)

faktörü kökünden reddeder: Sınırlar kuvvetlerden oluşur; iktidarın (*potestas*) sınırları güçler (*potentiae*) tarafından tanımlanır. Bu demektir ki, monarşik işleyişin sınırları, fiziksel sınırlar oldukları oranda hukuksal sınırlardır; ancak anayasada ve onun açılımında maddi olarak geçiyorsa resmi belirlenimlerdir. Spinoza'nın tezini desteklemek için öne sürdüğü ahlaviyatlara bakarsak, bütün politik biçimlerin açık bir şekilde kurucu süreçler olarak görüldükleri oranda değerli olduklarını fark ederiz. (VI:9-40). Monarşik yönetim (salt tarihi olgudan yola çıkarak), hukuksal tanım soyutlamasından sıyrılıp iktidar ve karşı karşıya gelen güçler ilişkisi bağlamında ortaya konduğunda, rasyonel bir öğe haline gelir. Mutlakıyetçilik ılımlılaştırılmıştır; ılımlılık dinamik bir ilişkidir ve bu ilişki bütün tebaayı kurucu düzenlemeye dahil eder. Anayasal denge, güçler arasındaki çarpışma-dolayım-karşıtlıktır. Ve bu süreç, *multitudo*'nun kolektif bir insan özü olarak gelişimidir.

> Belki de yazdıklarımız, bütün ölümlülerde olan kötülükleri sadece avamla sınırlayanlarca hor görülecektir. Onlar ayaktakımında hiçbir ölçülülüğün olmadığını, eğer korkmuyorlarsa mutlaka etrafa dehşet salacaklarını, avamın ancak hakir bir köle ya da kendini beğenmiş bir efendi olabileceğini ve doğruluktan ya da muhakeme gücünden bihaber olduğunu söylerler. Oysa herkes ortak bir doğaya sahiptir. Yönetime geçen herkes kibirlenir ve eğer korkmuyorsa insanları dehşete düşürecektir; ve doğruluk her yerde düşmanlar ve suçlularca çiğnenir, özellikle de hakimiyetin sadece bir ya da birkaç kişinin elinde olduğu ve bu kişilerin yargı güçlerini adalet ya da doğruluk için değil, işin içindeki kazanç için kullandıkları yerlerde.

Monarşinin tarihsel değerinin geçerli sınırı, Spinoza düşüncesi tarafından tümüyle parçalanmadıysa da aşırı derecede zorlanmıştır. Benimsenen tutumun kaçamaklı yönleri ve monarşinin kabul edilebilir bir yönetim biçimi olduğunun bildirilişi, kurucu eleştiri eksenini vurgulayan bir çözümlemeye tabi kılınmıştır. Spinoza'nın politik fiziğinin gizemden arındırıcı gücü, *Politik İnceleme*'de açıkça görülmektedir. Monarşi bir gerçeklik durumu olarak sunulmuştur:

Çözümleme monarşiyi önce bu şekilde önvarsayar fakat monarşinin mutlaklığını reddederek başlar, onu ılımlılık ufkunda tanımlar, daha sonra iktidarların kurucu ilişkisinde parçalara ayırıp, en sonunda da *multitudo*'nun kurucu hareketine tabi kılar (VII:31).

Spinoza'nın monarşik yönetim biçimine karşı koyuşunda, kurucu süreç öne çıkma konusunda bazı zorluklar yaşamaktaysa da, aristokratik rejim çözümlemesine geldiğimizde tartışma ekseninin ifadesine olan direnç daha da zayıflar. Aslında burada tartışma bir önceki kazının sonuçlarıyla, monarşi kavramının ve onun parçalara ayrılışını inceleyip *multitudo*'nun, kurucu hareketin faili olmasını sağlayarak başlar. Demek ki bu tez elden yaklaşımda, kurucu yöntemin örnek teşkil eden bir yaklaşımına tanıklık etmekteyiz. Fail: "Eğer mutlak devlet [*imperium*] diye bir şey varsa, bu, çokluğun tümü tarafından oluşturulan devlettir" (VIII:3). Antagonist hareket: "Öyleyse aristokrasinin pratikte mutlak bir devlet olmamasının nedeni, çokluğun yöneticiler açısından bir korku nedeni olması ve böylelikle de kendi hakkı olduğunu savunduğu bir parça özgürlüğü, açık bir yasayla olmasa bile, zımni bir anlaşmayla korumasıdır" (VIII:4). Kurucu işleyiş : "Bu türden bir devletin kurumları eğer mutlağa en yakın kurumlar olursa, bu devlet en olanaklı kuruluşa sahip olacaktır" (VIII:5). Mutlağa olan bu yakınlığın belirlenimi yöneticilerin seçilme mekanizması ve konsül biçimiyle düzenlenir. Aristokratik rejim konsül tarzında bir yönetimdir: "Krallar ölümlüdür fakat konsüller kalıcıdır" (VIII:3). Öyleyse aristokratik yönetim biçimi, yönetim mutlaklığına yakın olduğu oranda, monarşik biçimden üstündür. Fakat yönetimin mutlaklığı toplumsal olanın politik olana etkin bir katılımı demektir. Aristokratik rejimin yapısal ilkeleri toplumsal olanın çözümlenmesinden, *multitudo*'nun belirli fenomonolojisinden başlayarak inşa edilmelidir; Spinoza'nın bu bölümde bir araya topladığı ahlaviyat budur. (VIII:8'den itibaren). Fakat bu yeterli değil. Bu noktaya kadar, hâlâ iktidar üretimi alanındayız. Yönetimin yapısal ilkelerinin çözümlemesi (bu sefer aristokratik yönetimin, genel olarak ise tüm yönetim biçimlerinin çözümlemesi), aynı zamanda iktidara içsel üretim sürecini de kapsamalıdır (VIII:12). Nihayet iktidarın üretim ilkelerinin statik çözümlemesinin, iktidarın işletilmesinin ilkelerinin çözümlemesine eşlik etmesi zorunludur. Böylelikle yönetimin toplumsal yeniden üretimi

için yapılan düzenlemeler dizisini de görmüş olacağız (örneğin VIII: 13). Tablo, kaba bir taslak halinde olsalar da büyük önem taşıyan iki *arasözle* tamamlanır: birincisi federal bir aristokratik yönetim biçimi (IX),[43] ikincisi ise yozlaştırıcı aristokratik yönetim biçimi üzerinedir (X). Eğer dikkatli olursak çözümlemenin fevkalade inceliğini fark edebilir ve tüm karmaşıklığıyla ele alınan fenomenler için uygun bir çerçeve, Spinoza'nın dönemindeki düzeye uygun bir çerçeve çizmek için nasıl da didindiğini anlayabiliriz. Fakat çözümlemenin inceliği, her şeyden önce ilkelere, araştırmanın genel hatlarına ve de yöntembilimsel önerilere yakışır. Fakat araştırma hattı gerçeklikle karşılaştığında, örneklendirmeye yönelir ve öne sürülen ahlaviyat genellikle zayıf kalır.

Bu analitik fenomonolojiden nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Metnin tamamlanmamış bir çalışma olmasının burada bizi ilgilendiren bir konu olduğunun üstünü örtmeye çalışmak gereksizdir. Üstelik (monarşiyle ilgili bölümlerde olduğu gibi) aristokrasiyle ilgili bölümlerde de, bir dizi ciddi yöntembilimsel kaymayla karşılaşırız. "Mutlak yönetim" fikri ve *multitudo*'nun yönlendirici ve kurucu olduğu fikri, yönetim biçimleri çözümlemesinin analitik ve yapısal içeriğine uyacak şekilde uyarlandıklarında, zor anlar yaşayan metafizik bir rol oynarlar. İster aristokratik rejimde olduğu gibi metafizik ilkeden başlayalım, isterse monarşik rejimde olduğu gibi bu ilkeye sonuç olarak ulaşalım, arada çok büyük bir fark yoktur. Orantısızlık her iki durumda da yönetimin yapısal ilkelerinin tarihsel olumsallığını tümüyle belirsiz kılacak bir şekilde işlev görür. Fakat çözümlemenin belirli içeriğinden ziyade bu içeriği yönlendiren yöntemi göz önünde bulundurduğumuzda, bu değerlendirmemiz değişecektir. Aslında kurucu şema, yapılan kazı nazarında da, kuruculuk nazarında da, eleştirel bir işlem olarak da, yansıtmacı bir işlem olarak da, tam kusursuzluğu yakalamıştır. Belki de hipotezin farklı hareketleri arasındaki benzerlikler, demokratik rejim çözümlemesinde başarılı bir biçimde verilecekti –"Sonunda üçüncü biçime, demokrasi olarak adlandırdığımız tümüyle mutlak olan devlete geldik" (XI:1). Fakat bilindiği gibi metin burada biter. Yani *Politik İnceleme*'nin ikinci bö-

[43] Cumhuriyetin genel uluslararası ilişkileri için bakınız *PT*, III. bölüm (11. kısımdan itibaren).

lümünü (özellikle de VI. bölümden itibaren olan kısmı) çalışmak gereksiz mi? Bence hiç de değil. Serimleyici projenin krizi, teorik açıdan projenin temeli kadar önemlidir (ve de etkileyicidir). Temelin neden önemli olduğunu daha önce görmüştük (I.-V. bölümler). Burada ise, bir tarafta sistemin teorik koşulları ve kurucu olgunluğu, diğer tarafta ise çalışmanın tarihsel-politik koşulları arasında gelişen uç bir dengesizlik mevcuttur.[44] Politik mücadeleyi, sisteme dahil bir parça olarak görmek önemlidir, ki bu zaten ahlaviyatın kurucu ilke açısından mutlak süreksizliğinde açık bir şekilde fark edilebilir. Savaş, açık bir mantıksal savaştır ve de bu savaşın politik önemi tartışılmazdır. Politik durum, kurucu zorunlulukla tümüyle çelişiktir. Belirsiz olması da bundan kaynaklanır. Bu bir varlık olumsuzlamasıdır. Ahlaviyat kurucu ilkenin, fenomonolojik çözümleme tasarılarında düzenlediği soruları anlamlı kılmayı ya da bunlara uygun cevaplar bulmayı asla başaramaz. Kurucu ilke ağlarını atar fakat hiçbir şey yakalayamaz. Gerçekten de, hem monarşik rejime ilişkin olan, hem de aristokratik rejime ilişkin olan yapısal ahlaviyat için, Spinoza kendi döneminin literatüründen öğeler, genellikle ikna edici olmayan ve bilimsel önem taşımayan öğeler toplar.[45] Dolayısıyla bu ahlaviyat, en azından muğlak örneklemeler verdiği için genellikle yönünü kaybeder. Örneğin karşı karşıya gelen güçler dinamiğinin, kurucu gelişimin dinamiği olarak varsayılması sorununu düşünün. Spinoza bir yandan otantik ve popüler bir otonomi olarak kentsel ve yerel ayrıcalıkları överken (burada Aragon krallığındaki düzenlemelere gönderme yapar [VII:30]), diğer yandan da Aşağı Almanya'daki şehirlerin ayrıcalıklarını korporatif ve yozlaşmış bularak yadsır (buradaki göndermesi ise *Gilden* düzenlemelerinedir [VII:5]).

---

[44] Buradaki referans da sıklıkla andığımız tarihsel metinleredir. Thalheimer'den Desanti'ye klasik Marksist geleneğin, bir yandan Spinozacı sorunsal içindeki dönüşümü kavramasına rağmen bir yandan da bu dönüşümün burjuva ideolojisi içersinde belirlemeci konumu üzerinde ısrar ettiğini unutmayın. Ben ise Spinozacı sistemdeki kesintinin, dönemin ideolojik boyutlarına belirlenimci bir şekilde indirgenemeyeceğini düşünüyorum.

[45] Bunlar Droetto'nun *PT*'nin İtalyanca baskısına yazdığı giriş yazısında ve notlarda bulunabilir. Fakat özellikle M. Francés'nin yazdığı notlara bakınız. (J. ve P. De la Court, *Balance politique* [Paris, 1937]) Francés, Spinoza'nın dönemindeki politik tartışmalara geniş yer verir.

Bu durum, birbirinin zıddı konumları, solu ve sağı bir arada görmenin olanaksız olmadığı, daha az önemli olan diğer argümanlar için de geçerlidir. Tartışmanın üst bir düzeye taşındığı yerler "mahir Floransalı"nın[46] da dahil edildiği yerlerdir (X:1) -ve bu çözümleme, ahlaviyattan anayasanın tanımlayıcı ilkelerinin olumlanışına, burada ise, "devleti, kendi kuruluş ilkesine geri getirme" zorunluluğunun yeniden olumlanışına geçtiğinde gerçekleşir. Öyleyse *Politik İnceleme*'yi, *Ölümünden Sonra Yayımlanan Yazılar*'ın editörlerinin önsözde yaptığı gibi, belirlenmiş bir politik savaşın içine sokmaya kalkışmak yersizdir.[47] Bunun da ötesinde, bu savaşı yönlendirecek yönelimler ve seçenekler üzerinde görüş birliğine varılması mümkün değildir. Bazılarına göre bu yönelim liberal ve aristokratik, bazılarına göreyse monarşik ve anayasal, nihayet bazılarına göreyse demokratiktir (demokrasi üzerine olan bölüm yazılmamış olsa bile) -ve Rousseau yanlısıdır! Mücadele sistemin içindedir. Bu, sistemi devindiren ilkelerle, onun tarihsel bakımdan etkin olmasına engel olan yüzyılın mutlakıyetçi ve burjuva düşüncesinin gerçekliği arasındaki mücadeledir.

Demek ki proje gerçek bir sınıra dayanmıştır. Yenilmemiş, yalnızca askıya alınmıştır. Materyalist ve radikal kuruluş ilkesi komplocu ve devrimci izolasyona maruz kalır. Kavrayamadığı çelişkilerin ötesinde olgunlaşamaz fakat kendi içinde gelişebilir; çelişkiler ise yokluğun tarafındadır, ölüdür. Pozitiflik ve gücün (*potentia*) doluluğu teorisi, olumsuzluk ve iktidar (*potestas*) boşluğunda askıya alınmıştır. *Politik İnceleme*, incelemenin dolaysız politik başarısızlığının, dünyanın, *multitudo*'nun, insanlığın zaferinin zorunlu bir etkisi olduğu fark edilirse (ancak bu şartla), başarısız bir çalışma olarak görülebilir. Kurucu projenin önü, bu projenin geliştirdiği eleştirel güç, döneminin tarihsel gerçekliğini geçtiği oranda kesilmiştir. Politik felsefe, -Machiavelli'nin öngörülü deneyinden sonra- ilk kez kitlelerin teorisi olmuştur. Rönesans krizinin laik ve demokratik anlamını

---

[46] Machiavelli (ç.n.)

[47] *Ölümünden Sonra Yayımlanan Eserler*'de aristokratik eğilimleri olan editörlerin yaptığı değişikliklere özellikle dikkat ediniz. Örneğin *PT*'nin önyüzündeki *aristokratik* sözcüğü kesinlikle bu editörler tarafından eklenmiştir. VIII. bölümün başındaki "aristokrasinin üstünlüğü" üzerine bir çeşit önerme-özet olan kısmı da onların eklemiş olması muhtemeldir.

miras almıştır; kitle boyutu tarihsel bir devrim sorunu haline gelir. Spinoza bu anlamları, *multitudo*'nun yapısal hareketinin kurulu şunda kavrar. Bu anlamlar çokluğun arzusunu temsil eder: mutlak yönetim, mutlak özgürlük arzusunu -kitlelerin kendileriyle kurdukları maddi ilişkinin rasyonel mutlaklığı arzusunu. Spinoza'nın ölümüyle çalışmanın askıya alınışı, çalışmanın gerçek, pozitif, içsel tıkanıklığına denk düşer. Fakat proje yaşamaktadır: Buradadır, gergindir ve bir mesaj olarak kavranılmaya hazırdır. Zaman boyutu, gelecek kavramı biçimlenir -arzu ve imgelemin belirli bir tarihsel tıkanmanın sınırında taşıdığı öngörü. Fakat bu olumsaldır. Varlığın bu gerilime teslim olan zorunluluğu hiçbir şekilde gerileyemez. Devrimi bekleyerek, felsefi olanağın güçlü bir şekilde yeniden açılışını bekleyerek, kendinde gelişmeye devam eder. Spinoza yanılsamacılığı öngörmez, onu deneyimler ve tümüyle geliştirir. Fakat diğer yandan da, Spinoza'nın, anlaşılabilmek için yeni ve gerçek koşulların verili olmasına ihtiyacı vardır. Ona bu koşulları ancak devrim taşıyabilir. *Politik İnceleme*'nin tamamlanması, demokrasi ya da daha iyi bir ifadeyle kitlelerin mutlak, düşünsel ve bedensel yönetim biçimi üzerine olan bölümün geliştirilmesi, ancak devrimle ve devrimden sonra gerçek bir sorun haline gelebilir. Devrimin bu aktüelliği içersinden, Spinoza düşüncesinin gücü evrensel bir önem kazanır.

9

FARKLILIK VE GELECEK

Negatif Düşünce ve Kurucu Düşünce

Spinoza, krizi projeye tabi kılarak, on yedinci yüzyıl felsefesi bağlamında bir mucize gerçekleştirir. Rönesans ütopyasının krizini sadece o, kuraldışı ve indirgenemez bir figür olan Spinoza, üstesinden gelinmesi gereken bir gerçeklik olarak görür. Teorik ustalık, krizdeki ütopyanın sahip olduğu mutlaklık potansiyeline sahip olmalıdır. Spinoza'nın felsefi kuraldışılığı şudur: düşüncesinin, krize tabi felsefeler, her zaman ikici ve ikircikli felsefeler, dünyanın idealde kopyalandığı ve pratikte tahakküm altına alındığı ayrıcalıklı bölge olan aşkınlıkta tecrübeli felsefeler -ve dolayısıyla burjuvazi tanımına, kriz ve krizin dolayımının sınıfı olarak burjuvazinin kendi özfarkındalığına hizmet eden felsefeler- olan Modern rasyonalizmin ve amprizmin gelişimine indirgenemezliği. Spinoza, Descartes'a karşı, krizi ontolojik bir öğe olarak yeniden sahiplenir; Hobbes'a karşı da ontolojinin yapıcılığı içersinde etkinleştirir.[1]

---

[1] Bkz. *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (Milano, 1970). Ayrıca C. B. Macpherson'ın çalışmasına da bakılabilir: *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, 1975). Spinoza'yı Descartes ve Hobbes'tan ayıran fark, modern düşüncedeki Spinozacı kuraldışılığın gerçekliğine bir şahitliktir. Bu kuraldışılığın Spinoza'nın ölümünden sonraki yıllarda neden vurgulanmadığını (polemik ve kötü niyetli olanları hariç) sormak ilginç bir soru olurdu. Bu bölümün bir sonraki altbölümünde bu konuya değineceğiz. Burada sadece Spi-

Spinozacı felsefenin bütün gelişimi, bu tözsel kopuştan başlayarak serimlenir. Kitabın başında sorduğumuz gibi: Karşımızda iki Spinoza mı var?[2] Kesinlikle evet. Rönesans ütopyasını kriz noktasına iten ve bu krizi dünya paradoksu içersinde geliştiren Spinoza ve bu paradoksa etik bir yeniden inşa stratejisini dahil eden ve yetkilendiren diğer Spinoza. Bu iki Spinoza, yekpare bir spekülatif projenin iki aşaması, aynı sorunun çözümüne ait iki uğraktır. Bu durumu dönemin terminolojisini kullanarak şöyle tarif edebiliriz: kurucu düşünceye doğru hareket eden negatif düşünce. Aslında Spinoza, örgütlenme koşulları devrimcileştirilemeyeceği için, mutlağın içinden hareketle, mutlağın örgütsel koşullarını çözümsüz çatışkılara çevirerek, mutlağın türdeşliği tertibine yıkıcı bir eleştiri uygulamaktadır. Burası teorinin negatif uğrağıdır. Düşünce, teorik krizin incelenmesinin sınırlarında, sık sık tökezler. Eleştiriden geçirilmiş teorik organizmanın yaşam koşulları, felsefe yapmanın mutlak koşullarını temsil ediyor gibi görünmektedir. Negatif düşünce bu sınırda, kinik bir varlık kavramlaştırmasında, her türlü ontolojik içeriğe karşı kayıtsız olan saf, geleceğe yansıyan bir pragmatizmde sona erer -ve burada eleştiri altındaki sistemin mantıksal düzenini biçimsel olarak hipostazlaştırmaktadır.[3] Wittgenstein'dan sonra Heidegger gelir. Spinoza bu felsefi izleğe karşı bir alternatiftir. Dünyayı düşünebilme yetimizin koşullarının yeniden temellendirilmesidir. Ne bir başlangıç felsefesi, ne de yeni bir başlangıç: Burada yeniden başlamak demek, seçmek, ayrımcılık yapmak, yeni destek noktaları belirlemek de-

---

nozacı düşünceye karşı yürütülen politik karalama ve kötülemeleri vurgulamak istiyorum. Bundan şu genel sonucu çıkarabiliriz: Spinozacı felsefe, düşünce tarihi içersinde, öncelikle politik düzeyde karalamalara uğramıştır. Bunu vurgulamak önemli: Onun muhteşem metafizik donanımı kendini devrimci düşünce olarak ortaya koymuş ve buradaki politiklik hemen tanınmıştır. Bu da benim hipotezimi destekler: Spinoza'nın gerçek politik düşüncesi, onun metafiziğidir.

[2] 1. bölüme bakınız.

[3] Negatif düşüncenin krizi ve teorik sınırları üzerine izninizle Massimo Cacciari'nin *Krisis* (Milano, 1976) adlı çalışması için yazdığım eleştiriyi kaynak göstereceğim: *Aut-Aut*, no. 155-56 (1976). Bu eleştiride Cacciari'nin, negatif düşüncenin yararını pozitif yönden onarmaya çalışmasına hayran kalsam da, bu tür bir çabanın, negatif düşünceyi kurucu düşünceyle birleştirmediğinde karışılacağı sınırları da vurgulamıştım.

mek değildir; varlığın tüm boyutunu, inşa ufku, rasyonel yönelimli bir özgürleşme olanağı olarak varsaymak demektir. Krizin mekânı, dönüşüm projesinin ontolojik koşuludur; sınır, bir özgürleşme koşulu olarak sonsuzda mevcuttur. Kurucu düşüncenin, eleştirel ve negatif düşünceye bu şekilde aşılanışı, burjuva felsefesinin, dünyanın spesifik mistifikasyonunun temeli, başka bir ifadeyle, kendi ideolojisinin ve temellükçü etkinliğinin temeli olarak ortaya koyduğu teorik muammalara getirilen bir çözümü temsil eder.

Spinozacı düşünce negatif bir düşünce olduğu oranda, birçokluğun türdeşliğini ve erekçiliğini belirleyen noktalara saldırır. Varlığın çoğul çok yönlülüğü tarafında ve bir kez daha, varlığın gelişiminin zamansal bakımdan erekselleştirilmesine ve bütün mekânsal türdeşliklere karşı tek anlamlı bir varlık kavramlaştırması konulur. Spinozacı yöntem, varlığın tekil, düz ve yüzeysel belirişi olarak temsil edilmeyen bir dünya kavramlaştırması olanağını reddeder. Tanrı şeydir. Tanrı birçokluktur. Bir ve birçok denk ve ayırt edilemez kuvvetlerdir: Sayısal ardışıklık, mutlak alanında ancak olayların bütünlüğü varsayımı olarak verilebilir. Her şey kendinde bir mutlaktır.[4] Kurucu düşüncenin geliştiği noktalar, eleştirel süreçten çıkan noktalardır: (nihai metafizik açılışın ilişkisinde) bir kez daha gerilime, varlığın bütünlüğünün gücüne sunulan noktalar, anlar, olaylar. Öyleyse dünyanın yeniden inşası, şeylerin fiziksel bileşimi ve yeniden bileşiminden oluşan aralıksız bir süreçtir - tarihsel, pratik ve etik-politik doğanın mutlak kurucu mekanizmalarıyla birlikte.

---

[4] Burada şüphesiz daha önce de sık sık yaptığım gibi G. Deleuze'ün *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, 1968) adlı çalışmasına dönüyorum. Deleuze'ün yaklaşımının bize sağladığı büyük fayda, Spinoza'nın düşüncesinin tekillik ve yüzey boyutunu kavrayıp tüm Spinozacı sistemi "dünya paradoksu" dediğimiz noktaya getirmesidir. Fakat kanımca bu yaklaşım ve tanımlama sadece temeli atmakla kalmayıp "ikinci" bir kısma da taşınabilir: tekillik ve yüzey düşüncesinin yapıcı ve kurucu bir düşünceye doğru geliştirilmesi. Aslında Deleuze "ikinci Spinoza"dan, "*Etik*"in Notlarındaki Spinoza"dan, serimlenen etik argümanların Spinoza'sından bahsederken, böyle bir anlayışa nerdeyse yaklaşır. Ne var ki bu figürü, yeni bir varlık kavrayışı alanından ziyade başlı başına etik bilim bölgesinde, büyük ahlak retoriği alanında tutmaya meyleder. Fakat ne olursa olsun şunu söylemeliyim ki, eğer Deleuze'ün çalışması olmasaydı, benim çalışmam da olmazdı.

Bu süreç ve geçişler diyalektik değildir: Diyalektiğin Spinoza'da yeri yoktur, çünkü ontolojinin kurucu süreci, paradoks ve teorik devrim biçimi dışında bir olumsuzluk ve boşluk bilmez.[5] Kurucu süreç varlığı niteliksel ve niceliksel yönden biriktirir; daima yeni mekânlara girer, inşa eder. Spinozacı mantık hipotezi bilmez, sadece izi ve belirtiyi bilir.[6] Spinozacı mantığın açıkladığı varlığın çok yönlülüğü, farklı bileşimler ve figürlerde, birleşim ve özbiçimlenim süreci deneyimleyen maddi eylemlerin iç içe geçmiş dokusu içindedir. Etik, bu dinamizmi sere serpe açar. *Etik*'in II. bölümünün 13. önermesinden başlayarak (Spinoza düşüncesinin can damarı olan) III. ve IV. bölümler boyunca devam eden fiziksellikten etikselliğe geçiş, her türlü biçimciliğin dışında, aksiyomatik ve fenomonolojik olarak gelişir. *Etik* her şeyden önce, bu global modeli ve bileşimi içersinde, kurucu bir praksis fenomonolojisini amaçlayan aksiyomlar dizisidir. *Etik*, yöntembilimsel bir çalışmadır; araştırma paradigmasının usandırıcı uzunluktaki bir geometrik yöntem olmasından dolayı değil, açık bir çalışma, dünyayı temellük ve inşa etme yönündeki beşeri misyonun ilk taslağının bir tanımı olmasından dolayı. Bu suretle, tümüyle Modern olan bir dizi koşul, Spinoza'nın söyleminin temel hedeflerine hizmet eder: Bu sadece belirtisel bilgi hazzını gerçekleştirme noktasına erişen bir tümevarımsal eğilim değil, aynı zamanda kuruluş sürecinin önkoşulları olarak işleyen sağlam bir materyalizm ve kesin bir kolektivizmdir. Dünya, (Rönesansçı terimlerle yeniden oluşturulan) türümcü felsefenin, yüklemler ve paralellik teorisinin güçten düştü-

[5] P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*'da (Paris, 1979), Spinoza düşüncesi ile diyalektik arasındaki uzaklığı herkesten daha iyi kavratır. Fakat gerekli olan açıklama, Macherey'nin teorik kaygılarından dolayı burada da yeterince verilmez. Macherey'nin çalışmasının katı Althusserci temeli, çalışmasının eleştirel bir diyalektik tanımından, Spinozacı düşüncenin analitik ekseninin yetkin analizinden, gerçekten ait olduğu kurucu ufkun tanımlanmasına geçişini muğlaklaştırır.

[6] C. Ginzburg'un *La crisi della ragione* (Torino, 1979) derlemesindeki makalesine bakınız. Ginzburg'un "belirtisel bilgi (*sapere indiziario*)"ye verdiği anlamı, bunu kendi Spinoza yorumuma ekleyerek zorlamış olacağımı düşünmüyorum. Bunun bir özdeşlik olduğunu söylemiyorum, yalnızca Spinoza'nın "belirtisel bilgi"nin işaret ettiği somut bilgi sentezine "minor" değil, kesinlikle metafizik olan bir bilgi

ğü ya da negatif düşüncenin baskısı altında etkisini kaybettiği oranda, maddi diriliğiyle yeniden ortaya çıkarken, toplum da kolektif boyutuyla yeniden belirir. Materyalizm ve kolektivizm kurucu düşüncenin temel öğeleridir. Ontolojik kuruluş ancak hem fiziksel hem de toplumsal olan maddi öğelerin temellükü ve birikimi olarak verilebilir. Diyalektik burada da kendine yer bulamaz: Spinozacı düşünce, negatifi bilmediği gibi yüceltim ve aşma mekanizmalarının dikeyliğini de bilmez (bilirse de kendini kurtarması gereken ayartıcı şeyler olarak bilir). Spinoza'da yeni ve niteliksel olarak farklı olan şey, fiziksel alanda dinamik (süredurumsal) belirleniminde ve etik-tarihsel alanda *appetitus* ve *cupiditas* belirleniminde olan kurucu süreçlerin karmaşıklığıdır. O halde, fiziksel ve etik olarak kurucu dinamizm, Modern düşüncenin bu ilk, tümüyle materyalist temelini tamamlar.

Spinoza felsefesinden doğan negatif düşünce ve kurucu düşünce arasındaki ilişki, aynı zamanda bilim teorisi alanında da geçerlidir. Spinoza'da bilim yapıcılık, özgürlük ve buluş olarak tanınır. Hiçbir şekilde teleolojik ve teolojik olarak koşullandırılmamıştır. Negatif düşünce kapitalizmin kendi gelişimi için ürettiği bilimsel modeli eleştiriye tabi tutar. Eğer kapitalizm, düzenleme ve hiyerarşi üreten, kâr biçimli üretimi empoze eden, tarihsel olarak mutlak bir kuvvet ise, onun bilimi de ancak teleolojik olabilir. Negatif düşüncenin sürdürdüğü polemik, burada doğrudan bu noktaya isyan eder.[7] Elbette bilim ancak pratik bir kuvvet olarak tasavvur edilebilir ve bu yüzden de bilim, her koşulda, yönetim mekanizmalarıyla ilişkilidir: Ne var ki Modern bilim mutlak iktidarın (*potestas*) bir haritası, bir

[7] Modern bilimin gelişimi ve onun kapitalizmin gelişiminde ya da teolojide önemli rol oynanayan işlevsel karakteri üzerine bkz. Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge* (Londra, 1975) [*Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., 1999]. Spinoza'ya modern bilime karşı bir polemiği içeren spekülatif bir özellik atfettiğimizde, şüphesiz onun düşüncesi üzerine ikinci düzeyden bir düşünüm yapmış oluruz. Eğer modern düşünce üzerine geliştirilen yenilenmiş bir tarihyazımının temel hedeflerinden biri de, modern düşüncenin tek anlamlı gelişimini kırmak ve içindeki alternatif olanakları kavramaksa, böyle bir okuma önemlidir. *Descartes Politico*'da olduğu gibi bu kitapta da, modern politik düşüncenin gelişimini ele alarak bu fikri pratiğe geçirmeye çalıştık. Bunu bilimsel düşüncede de yapmak, aynı derecede gerekli bir girişimdir. Buradaki tetikleyici isim Feyerabend olmuştur.

planı şeklindedir. Varoluş araçları teleolojik olduğundan, mutlak otoritesi de ancak ikicilik üzerinde, kâr ve komutanın transandantal zemininde temellendirilebilir. Peki eleştiriyi nereye konumlandırabiliriz? Tam da bilim ve iktidarın kesişim noktasına, bilimsel belirlenimin iktidara ödün verdiği mutlaklığa. Komuta, hiyerarşi ve zenginlik olarak. Spinozacı düşüncenin, Modern düşüncenin gelişimi karşısında taşıdığı temel farklılık, yapısal ya da formel, Hobbesçu ya da Kartezyen, çeşitli biçimlerde karşımıza çıkan, bilim ve iktidarı homojenleştirmeye yönelik girişimlerin eleştirisine dayalıdır. Bu eleştirinin önvarsayımı, Spinozacı düşünceyi, gelecek felsefesi alanına, polemik etkisinin radikalliğinde bilim ve kapitalist sistemin çağa ait krizini fark edebilecek yetkinlikteki bir perspektifi çoktan kazanmış bir öngörü olmaya taşır.[8] Kurucu düşünce tüm bunların karşısında durmaktadır; ve de özgürleşme aygıtı olarak kullanılan bir bilimin zorunluluğu ve olanağıdır. Burası temel noktadır. Negatif düşünce ve kurucu düşünce arasındaki kesişim, eleştiriye tabi tutulmuş bütünlük ve özgürleşme projesi arasındaki titreşim noktasında armonik bir kuvvet belirler. Özgürleşme projesinin enginliği, eleştirinin negatif projesinin radikalliğini bütünler. Böylece bilim etik-politik boyuta geri getirilir, umutla yüklenir. Bunu daha önce belirtmiştik: Tarihsel bir kuraldışılık olan Spinoza'nın Hollanda'sının kültürel ortamı, göreli özerkliği içersinde, bilimin müşterek ve tutarlı bir biçimde geliştiği sivil bağlamın çözülüşünü henüz yaşamamıştır. Mutlak iktidarın akademileri buraya girmemiştir; etik ve bilişsel erdemlerin ortakyaşarlığı olan kültürel birlik varlığını hâlâ sürdürmektedir. Spinozacı bilim kavramlaştırmasının önerdiği şey,

[8] Kapitalizmin kökenlerinin düşüncesi olan modern düşünce, kapitalizmin krizi perspektifinden yeniden değerlendirilmelidir. Kapitalist gelişimin, kendisinin türeyimsel bileşenlerine yüklediği özgün sentezlerin saptanması salt işlevsel bir tasarı içersinde çözülemez (manüfaktürcü düşüncenin oluşumu üzerine oldukça önemli bir çalışma olmakla birlikte Borkenau'nun çalışması bu sınırlar içersinde kalmaktadır). Bugün gelişim tamamlanmış, kapitalizmin krizi olgunlaşmıştır: Artık bu gelişimin içersine kapılmış durumda değiliz, belli bir mesafeden türeyimsel bileşimlerini açıkça görebiliriz. Bu gelişmeye karşı sunulan alternatifler, devrimci bir olanak olarak sunulduğu ölçüde, kriz perspektifli teorik değerlendirmeyle bağlantılandırılmalıdır. Bunu A. Sohn-Rethel'in başardığını düşünüyorum: *Intellectual and Manual Labor: A Critique of Epistemology* (Atlantic Highlands, N.J., 1977). Bu çalışma akılda tutulması gereken iyi bir modeldir.

eski bir proje değildir. Bilakis, kendi tarihsel zamanının aksine, Spinoza felsefesinin geleceğe dönük zamanının gerçekleştirdiği aşma ve yerinden etme operasyonlarının temel özelliğidir: Bir önceden canlandırma, yaratıcılık ve özgürleşme uğrağıdır. Öyleyse kurucu proje bilimi erekselleşmemiş bir öz, özgürleştirici edimlerin birikimi olarak taşımalıdır. Doğa değil ikinci doğa, bilgi değil temellük, bireysel temellük değil, kolektif temellük, iktidar (*potestas*) değil güç (*potentia*) olarak taşımalıdır. "*Etica ordine geometrico demonstrata*" bilimin kendisidir - özgürleşmeyi kendi doğası, kendi ilerici gerilimi olarak bilen nesnel varlığın bilimi.[9]

Bu yeniden inşa çerçevesinde çarpıcı olan şey ise Spinoza'nın projesinin büyüklüğüdür. Bunu, dini ve metafizik bir temelin, hümanist ve devrimci bir projeye devredilmesi olarak görmek dışında tarihsel olarak nasıl değerlendireceğimizi bilmiyoruz. Öte yandan bu devrin tarihsel öğelerinin sadece ikincil bir önemi vardır: Bu öğeler, mutlaklıklarında, eleştirinin, bu öğelerin kökenini, bu kökenin gücünü azaltarak değil, bilakis, bu gücün derecesini ayarlayıp yeniden düzenleyerek dönüştürdüğü, içsel ve yaygın bir ritme sahiptirler. Spinoza geleneksel felsefi bileşenlerin sentezini, parçalayarak ve yıkarak kurar. Eğer Spinozacı felsefenin önvarsayımlarını bu felsefenin belirlediği niteliksel sıçramada aramayacaksak, bu önvarsayımları takip etmenin ne anlamı kalır ki? Spinozacı düşüncenin sürekliliği, metafizik tarihinin daha önceki seyrine göre, bilinç ve özgürlük ütopyasını (Batı düşüncesinin patrimonyasını), bir özgürleşme projesine yükselten radikal bir süreksizlikten oluşur. Dünya perspektifi bir ütopya değildir, içkincilik estetik değildir ve özgürleşme artık zanaatkârlık değildir; fakat bunların hepsi önceden varsayılmış, temel olarak alınmıştır. Spinoza, Modern felsefenin dünyanın fethi ve insanlığın özgürleşmesi sorununu yeniden tanımlar; hem bu sorunun çoklu çatışkılarını hem de bilgi ve tarih teorisinde sürekli yeniden dirilen (ikici, transandantal vb.) ayrımı, eleştirinin Zenoncu sofizmi yıktığı yoldan yıkar: ileriye doğru giderek ve gerçekliği hare-

[9] Burada izninizle *Marx Beyond Marx* (South Hadley, Mass, 1984) kitabımı kaynak göstererek, devrimci düşünce tarihi içersindeki benzer bir felsefi düşünce modelinin önemini vurgulamak istiyorum. (Bu kitabın Türkçe'si Otonom Yayıncılık tarafından 2006 yayın döneminde yayımlanacaktır)

kete geçirerek. Spinoza'nın felsefesi, varlığın ontolojik paradoksunun radikalleştirilmesinden doğmuştur: tek olanaklı hipostazın, dünya hipostazı ve onun fizikten pratiğe geçişinin zorunluluğu hipostazı olduğunun tanınışında. Bu, tümüyle modern bir bilim kavramını ve hem teknik hem de özgürleştirici olan dünyalı bir bilgiyi, sanki kendi temelinden üretiyormuşçasına dolaysızca üreten bir dünya kavramlaştırmasıdır. Bu radikal biçimde materyalist olan bir varlık ve dünya kavramlaştırmasıdır.

Spinoza düşüncesinin Batı metafiziği tarihi içersinde kurduğu bu farklılık, bizce modern düşüncenin teorik gelişimindeki fevkalade önemli bir noktayı temsil eder. Diğer bir ifadeyle, bizce Spinoza düşüncesi burjuva düşüncesinin çatışkılarını aşma yönünde bir stratejiyi temsil etmektedir. Fakat burjuva düşüncesi aslen çatışkılar üzerine kurulu olduğundan, bu aşma, *bizzat* ideolojinin aşılmasıdır. Spinoza bize varlığı dolaysızlığı içersinde sunar. Varlığın eklemlenmelerinin dolayımları ile burjuva iktidarının dolayımları ve eklemlenmeleri arasındaki türdeşliği yıkar. Bize dolaysız insan ihtiyaçlarının neşeli inşasının alanı olan bir dünya sunar.[10] Spinozacı fark felsefeye, tam anlamını belki de ancak geç kapitalizmin krizinin olgunlaşmış tahkiki düzeyinde kazanan, materyalist bir dönüş bahşeder: stratejisi çağdaştır, taşıdığı potansiyeli kendi tohumu büyütmüştür. Materyalist felsefe tarihi bize, en azından Modern ve çağdaş düşünce alanında, kökünden tabi kılınmış, hatta bazen tümüyle asalak olan bir yol sunar. Spinozacı düşünceyle karşılaştıktan ve bütünleştikten sonra, bu gelenek çok güçlü bir biçimde yenilenmiştir.[11] Onun yenilikçi ruhu, Spinoza'nın kurucu düşüncesinin hümanist ve pratik temeli tarafından

---

[10] S. Zac ve G. Deleuze, farklı perspektiflerden, ihtiyaçlar felsefesinin, Spinoza düşüncesinin (önemsiz olmayan) bir parçasını teşkil ettiğini açıkça vurgular. Bu isimlere başka isimler de eklenebilir. Bu düşünceye A. Marcuse ve A. Heller'in çalışmalarında da rastlanır.

[11] Pozitivizm ve Yeni Kantçılık sentezinin bir örneği olarak burada sadece Lange'nin eski bir çalışması olan *Geschichte der Materialismus*'u kaynak gösteriyorum. Materyalizm tarihselleştirilmemiştir! Materyalizmin, Modern çağa nasıl iki defa tabi kılındığını gösteren nokta muhtemelen tam da burasıdır: birincisi büyük ve yüce felsefe hattının gelişimine, ikincisi de bilim tarihine atfedilebilir. Antik materyalizmin (Demokritos, Epikuros gibi) ilk figürleri üzerine muhteşem başyapıtlara sahip olsak da, modern figürler üzerine böylesi çalışmalar henüz yoktur.

iyileştirilmiştir.[12] Spinoza düşüncesi, negatif düşünce, burjuva ütopyasını, tinsel hülyalarının aşırı ve soyut sonuçlarında yaşayarak besleyen bir düşünce olarak görüldüğünde, tümüyle idealist bir felsefe olarak kalır. Halbuki, ideal bir dünyanın olanaksızlığını bileşimlerinin materyalist geriliminde tersine çevirerek ve bu bileşenleri pratik bir projede, dünyalı bir özgürleşmenin şiddetli dinamizminde kucaklayarak, yapıcı bir yoldan yeniden bir araya getirildiğinde, Spinoza düşüncesi tümüyle materyalisttir. "*Benedictus maledictus*":[13] şimdiye kadar hiçbir filozof çağdaşlarının bu kadar haklı bir nefretini üzerine çekmemişti; burjuva ve kapitalizm çağında. Şimdiye kadar hiçbir filozof bu kadar çok garipsenmemişti. Bu düşünce, iktidarın kılavuzluğundaki ideoloji ve genel görüşün özüne en çok ait hissettiği ve kendinin saydığı şeye saldırmıştır. Leo Strauss şöyle der: "Eğer bir toplum, bir şeye gülmeyi kayıtsız şartsız yasaklamak durumundaysa, diyebiliriz ki bu yasağı çiğneme saplantısı da, Machiavelli'nin niyetinin ta kendisidir."[14] Spinoza'nın da. Felsefesinin tarihsel zamanıyla olan bağını kararlı bir biçimde koparır. Elverişli bir yoldan, geleceğe, özgürleşme projesinin hegemonyasına fırsat tanıyan düşünce koşullarına yönelen bir kopuşu tasarlar.

Spinozacı bu farklılığın, bu olumsuzluğun ne kadar da yapıcı olduğunu görebiliriz nihayet! Bu iki motifin organik iç içeliği, Avrupa felsefe tarihi içersinde esas teşkil eder. Spinoza, burjuva felsefesinin, daha sonraki gelişimi boyunca sürekli feshetmeye çalıştığı bu mantıksal mekanizmayı ilk biçimlendiren isimdir. Klasik idealizmde olduğu gibi, Kantçılıkta da, Spinoza sürekli olarak muhalefet ve polemik hedefi olmuştur:[15] Yıkılan şey ideolojinin olumsuzlaması ile dünyanın inşası, sınırın, maddiliğin sonsuza özgü olması arasındaki kesişimdir. Negatif düşünce, bütün idealist gelenekler ve

---

[12] Spinoza'da hümanizmin pratik kökenleri ve uğradığı dönüşüm (ve bu dönüşümün yönelimi) üzerine bkz. M. Rubel, "Marx à la rencontre de Spinoza," *Études de marxologie* (Ocak-Şubat 1978), s. 239-65. Ayrıca daha berrak bir sezgiyle R. Mondolfo, "Il concetto marxistico della *umwälsende Praxis* e i suoi germi in Bruno e Spinoza," *Festschrift für Carl Grinber* (Leipzig, 1932).

[13] Lat. "*kutlu lanetli*" (ç.n.)

[14] L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, III., 1958), s. 40.

[15] Spinoza ve klasik idealizm arasındaki ilişki üzerine bakınız: *Texte zur Entwicklung des Spinozismus*, der. N. Altwicker (Darmstadt, 1971).

konumlar açısından ancak *skepsis* olarak, *pars destruens* olarak var olabilir -bunu projeyle karıştıranların vay haline! İdealist düşünce temiz kalpli ve iffetli bir temel ister: Spinoza'nın negatif düşüncesinin kurduğu güçlü, karmaşık, gayri meşru bölgeselliği, dolaşımı ve varlığın çok yönlülüğünü kabul edemez. İdealizmde hakikat sevgisi, gerçek varlığın tutkusundan ayrılmıştır. Bu operasyonun şüphesiz gizemleştirici bir etkisi vardır. Spinoza'da hakikat ve varlık, ancak kolektif pratiğin yorumlayabileceği, eklemleyebileceği ve üretebileceği bir karşılıklı etkiler bütünlüğünü bulup ortaya çıkarır. Spinoza'daki transandantal şematiklik, salt pratik ve maddidir. Dünya kendi mutlaklığını, ancak kendini kendi verilmişliğinde tanıyarak yüceltir. O tikelliği içinde mutlaktır. Özgürleşme süreci içinde rasyoneldir. Sonlu ve sonsuz, özgürleşmeye doğru olan gerilimi üretirler. Dünyadan ancak mutlaklığı içinde bahsedebiliriz, bu mutlaklık ancak gerçek olanda yaşar. Spinoza'da, modern dünyanın kökeninde, metafizik teori ve bilim teorisi, ilk kez tam bir uzlaşma halinde verilmişlerdir. Metafiziğin daha sonraki izleğine ve burjuva bilim teorisine bir alternatifini temsil ederler. Spinoza, bir alternatif olarak yaşamıştır: Bugün ise bu alternatif gerçektir: Spinoza'nın dolu mekân ve açık zaman analitiği, bu söylemin inşa ve temin edebileceği tüm boyutlarda, bir özgürleşme etiği haline gelmektedir.

Distopya Etiği ve Politikası

Spinoza'nın gerçek politik düşüncesi, onun metafiziğidir. Burjuva düşüncesi ve "Spinozizm" amblemi altında toplanabilecek bütün mistifikasyon girişimleri, bu metafiziğin taşıdığı potansiyeller karşısında silahlarını çıkarırlar. Fakat Spinoza'nın metafiziği, politik söyleminde ifade edilmiştir ve bu potansiyellerin bazıları özelikle bu alanda geliştirilmiştir. Burada bunları keşfetmeliyiz.

Spinoza'nın metafiziği bize varlığı üretici güç, etiği de ihtiyaç ya da daha iyi bir ifadeyle üretken ihtiyaçların fenomonolojik ifadesi olarak sunar. Bu bağlamda, üretim ve dünyanın temellükü sorunu temel bir mesele haline gelir. Fakat bu sorun sadece Spinoza'ya özgü değildir: On yedinci yüzyıl aynı sorunu bize komuta hipostazı, emir hiyerarşisi ve temellük seviyelerine göre çözülmüş bir sorun olarak sunmuştur. On yedinci yüzyıl felsefesini takip ettiğimizde, burjuva düzeniyle birlikte *ancien régime* ideolojisini temellendirdiği ve temsil

ettiği düşünülen iki temel figür görürüz. Bir yanda Henry More'dan Hıristiyan ruhçuluğuna uzanan Yeni Platonculuğun çeşitli biçimleri,[16] diğer yanda da mekanikçi düşünce.[17] Bu teorilerin her ikisi de, sahnedeki yeni ve belirgin fenomeni temsil etme işlevini görür: pazar. Her iki teori de emek ve değerin pazara eklemlenmelerini, kâr birikimi için olan üretim dolaşımını ve komutanın temelini açıklar. Yeni Platoncu tasarı pazarın akışkan sistemine hiyerarşiyi sokarken, mekanikçi tasarı da komutayı, pazarın çağırdığı, arzuladığı, talep ettiği ikici bir gerilim olarak yüceltir. Bu iki ideolojinin (Yeni Platonculuk genellikle on yedinci yüzyıldan daha çok Rönesans sonrası döneme ait sayılır) arasında ise, yüzyılın ilk yarısının büyük krizi uzanır: Mekanikçilik, krizin burjuva felsefesidir, pazarın ve onun ideolojisinin yeniden inşasının ideal formu, mutlak iktidarın yeni teknolojisidir.[18] Hümanist devrimin yıkılmaz mirası olan üretici güç ütopyası bu bağlam içinde parçalanır ve yeniden üretilir: Doğanın ve bolluğun temellükü sürecinin toplumsal ve kolektif sürekliliği yanılsamasında (bu gerçekten de bir yanılsamadır) parçalanır; önce komuta fikri, daha sonra ise kâr formundaki bereketli ve ilerici bir temellük hipotezi olarak yeniden üretilir. Bu ise pazar fikridir: emeğin ve değerin (gizemli ve yüce) kopyası. İlerici iyimserlik, rasyonel yönetim, en elverişli hale getirmenin sonuçlarına olan inanç, bunların hepsi

---

[16] Modern felsefedeki bu çok önemli geçiş üzerine, çeşitli yazarların çalışmaları olmasına rağmen, bildiğim kadarıyla yeterince kapsamlı ve yetkin bir kaynakça yoktur. Doğrusu Yeni Platoncu yenilenmenin tarihsel önemi, bilim felsefesi alanında, politik teori ve ekonomi bilimlerinde olduğundan daha derinlikli bir şekilde incelenmiştir (örneğin Koyré). Şüphesiz bu açık mümkün olan en kısa zamanda kapatılmalı. Yeni Platonculuğun Descartes'la ve Kıta felsefesi ile olan ilişkisi üzerine *Descartes politico* adlı çalışmama bakılabilir. Endüstriyel uygarlaşmanın kökenlerindeki Yeni Platonculuk üzerine çalışmalar, doğal olarak güçlü tinselci eğilimleri olan Kartezyencilik sonrası filozofları da kapsamalıdır.

[17] Mekanikçi düşünce daha ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Borkenau ve Lenobke'nin çalışmaları çok önemlidir. Çıkış noktaları ve yöntemleri çok farklı olsa da, bu yazarlar aynı sonuçlara varırlar.

[18] Bu konu üzerine benim "Problemi dello Stato moderno" adlı makaleme bakılabilir: *Rivista critica de storia della filosofia* (1967). Bu çalışmada devletin mutlakıyetçilik yanlısı bir şekilde yeniden düzenlenmesi ve bunun on yedinci yüzyıl felsefesinin çeşitli biçimleriyle olan ilişkisi üzerine bazı temel tezler ele alınıyor.

sömürü-kâr ilişkisi boyunca uzanır.[19] Krizin parçaladığı üretici güç metafiziği, pazar tarafından yeniden düzenlenir: On yedinci yüzyıl felsefesi bu düzenlemenin tasviridir. Burjuvazinin barok kültürü temel olarak şu teori etrafında şekillenir: krizin maddi etkilerinin içselleştirilmesi ve bütünlüğün, pazar işleyişini gizleyen bir örtü olarak ütopyacı ve nostaljik biçimde yeniden üretilmesi. Bu noktaya çok dikkat etmeliyiz: Hobbes, Descartes ve Leibniz felsefeleri[20] de dahil olmak üzere, yüzyılın nerdeyse bütün felsefelerini bir uçtan diğer uca kat eden bu erekselleştirici çerçevenin hegemonyası, on yedinci yüzyıl boyunca ve çevresince, Spinoza düşüncesinin türdeş bir okumasını empoze edecek kadar etkili olmuştur –bu okuma "Spinozizm"dir! Spinoza metafiziğinin Yeni Platoncu, türümcü bir ideolojiye, burjuva toplumsal düzeninin geç Rönesans imgesinin yeniden üretilişine şiddetli indirgenişidir bu. Spinoza barok mudur? Hayır; fakat bu düşünce hattında krizi reddeden ve ütopyayı en masum haliyle tekrarlayan sahte ve tükenmiş bir figürle karşılaşırsak, bu figür olsa olsa Spinozizm olur.[21] Klasik idealizm Spinoza'yı benimsediğinde, aslında benimsediği (ya da uydurduğu?) şey sadece Spinozizmdir, kapitalist pazarın burjuva devriminin Rönesans felsefesidir![22]

Spinoza'nın olgun dönem düşüncesi, pazarın esrarlı ve tran-

---

[19] Pazar fikri üzerine bkz. Carlo Benetti, *Adamo Smith* (Milano, 1978). Spinozacı düşünceye ikiciliği yeniden sokmaya çalışan faydasız, tinselci girişimler, bu çerçeve içersinde anlaşılmalıdır. Bu yaklaşımın başlıca örneği F. Alquié'nin, "*idea*"-"*idea idearum*" teması, yani Spinoza düşüncesinin tinselci, ideal, bilgikuramsal ve ontolojik kopyası üzerine olan çalışmasıdır.

[20] Bkz. Jon Elster, *Leibniz and the Development of Economic Rationalism* (Oslo, 1975).

[21] Descartes'ın Spinoza felsefesi karşısındaki tavrının ne olacağını bir düşünün. Bence, Spinoza'nın sürekli karşı çıktığı Rönesansçı kavramlar tekrar dirilirdi (bkz. Gouhier). Descartes muhtemelen Spinoza'nın düşüncesini Lull ya da More'un düşüncesine indirgerdi. Bu tür okumalar Spinoza yorumları içinde oldukça yaygındır.

[22] Spinozizmin, Hegel'de, kapitalizmin ütopyacı felsefesi olarak belirdiği şüphe götürmez. Bu, bir varlık nesnelciliği ve olumsuzlama diyalektiğinin başlangıcıdır; diğer bir ifadeyle Hegel Spinoza'yı üretim ütopyasının filozofu ve üretimin kritik ritmini saptayan ilk yazar olarak görür. Hegel bu dizaynı felsefi ve mutlak biçimde tamamlamaya hazırlanmıştır. Bu yüzden de Spinozizm başlangıçtan itibaren üretici güç ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin felsefesi olmaya indirgenmiştir. Fakat Spinoza'nın düşüncesi bu manzaranın tümüyle dışındadır!

sandantal bir kısım olarak kritik kopuşunu reddeden ve temellükçü gerilimle üretici güç arasındaki ilişkiyi özgürleşme zemini olarak (dolaysızca) gören bir üretici-güç metafiziğidir. Materyalist, toplumsal ve kolektif. Spinoza'nın reddiyesi, pazarın kritik kopuşunun gerçekliğini inkâr etmez; daha ziyade onun belirli, on yedinci yüzyıla özgü çözümüne müdahale eder. Krizi, insan özünün gelişiminin bir öğesi olarak varsayar, pazar ütopyasını olumsuzlar ve gelişim distopyasını olumlar. Temellükün kolektif karakteri öncel ve dolaysızdır ve mücadele olarak ortaya çıkar ayrılık değil, kuruluş olarak. Kısacası bu, üretici güç ve temellük arasındaki ilişkinin burjuva ve kapitalizm tarzı düzenlemesinin kararlı bir reddiyesidir. Bu konuyu ileride daha geniş ele alacağız. Şimdi ise Spinozacı kopuş, distopyanın merkeziliğinin teorik önemi üzerinde durmakta yarar var; çünkü burası burjuva düşüncesine getirilen radikal ve ufuk açıcı alternatifin, üretici gücün keşfi ve teorik yüceltimi ile bu gücün burjuva tarzı düzenlenmesi arasındaki alternatifin belirdiği yerdir. Modern düşünce tarihi, yeni üretici güce dair bir sorunsal olarak görülmelidir. İdeolojik olarak hegemonik olan düşünce akımı, burjuvazinin gelişimine hizmet eden akımdır. Bu akım, yeni üretim biçiminin empoze ettiği belirli form içersinde, pazar ideolojisine boyun eğer. Sorun, şimdiye kadar fazlasıyla belirttiğimiz gibi, metafizik sistem içersindeki pazar ikiciliği hipostazıdır: Hobbes'tan Rousseau'ya, Kant'tan Hegel'e.[23] Öyleyse burası modern felsefenin can damarıdır: Pazar mistifikasyonu bir gelişim ütopyası haline bürünür. Diğer tarafta ise, Spinozacı kopuş vardır -ve Spinoza'dan önce Machiavelli'nin, Spinoza'dan sonra ise Marx'ın kopuşu. Burada pazar distopyası, üretici gücün, özgürleşme alanı olarak olumlanışı şeklinde ortaya çıkar Batı düşüncesindeki bu içkin ve olanaklı alternatif üzerinde hiçbir zaman yeterince duramadık. Diğer kanadın bir rezillik damgası olduğu ölçüde, bu alternatif de bir şeref payesidir. Spinozacı kopuş mistifikasyonun özünü kavrar; pazarın kritik mekanizmasının ilk gerçek halini, bu rezilliğin bir belirtisi ve ifşası olarak görür. Pazar batıl itikattır ve insanın yaratıcılığını yıkmak, üretici güce karşı

[23] Bkz. 4. ve 5. bölümler.

korku yaratmak için yerleştirilmiştir: kuruluş ve özgürleşme yolunu tıkayan bir engel. Spinozacı kopuşun derinliği bundan daha geniş ve önemli olamazdı.

Spinoza'nın distopyasının içeriğine geri dönelim. Bu içerik güç *(potentia)* fiziği ve kuruluş etiği olarak sunulan bir varlık metafiziğinden oluşur. Spinoza'nın bu araştırma hipotezini geliştirirken, onun tanımına ulaşmaya çalışırken katlandığı zorlukları daha önce görmüştük. Burada, bu gelişimin politik özgüllüğünü ele almalıyız. Distopya: ya da kurucu gerilim ile belirli ve kritik sınırın iç içe geçişi. Spinoza bu iç içe geçişi, mutlak içkinlik ufkunda görür. Kuruluş kavramıyla ilişkilendirilen aşkın, daha üstün bir düzlem yoktur. Öyleyse sürecin her bir eklemi, eşsiz ve ayrıcalıklı bir biçimde etik sıçrayışa emanet edilmiştir. Sürekliliğin içersinde çözülmeden fiziksel boyuttan etik boyuta uzanan ilerici bir gerilimde barınır. Ve bu varlığın yapıcı gerilimidir. Varlık ve yokluk, birbirlerini açıkça ve dolaysızca olumlar ve olumsuzlar. Diyalektik yoktur. Varlık varlıktır, yokluk hiçliktir. Hiçlik: fantazya, batıl itikat, gölgeler. Hiçlik, zıtlıktır. Kurucu projenin önündeki bir engeldir. Varlık metafiziği ise bu engeli atlayıp doğrudan etiğe ve politikaya geçer. O da hiçliğin baştan çıkartmalarını ve tehlikelerini tecrübe eder. Fakat burada hiçliğe tümüyle hakim olmak için baştan çıkan bir varlık metafiziği söz konusudur. Spinoza'nın distopyasında politikanın merkeziliği, varlığın mutlak pozitifliğinin olumlanmasıdır. Politikayı kurnazlık ve tahakküm alanına çevirmek isteyen hegemonik politik teorinin tersine, Spinoza politikayı "ılımlı" iktidar, yani kolektif özgürlük için belirli bir konsensüsün kuruluşu ve örgütlenmesi olarak olumlar. Mutlak bir yükümlülük teorisi olmaya çalışan politik teorinin tersine, Spinoza normatifliğin bütün temellerini, imgelemin süreçlerinde ortaya koyar. Toplumun örgütlenişini pazar işleyişinin kopyasına çevirmek isteyen bir ideolojinin tersine, Spinoza toplumun kuruluşunu üretici güçlerin gelişimiyle eşleştirir. Spinoza'da *potentia* ve temellük, beşeri kolektifliğin kurucu öğeleri ve onun ilerici özgürleşmesinin koşullarıdır. On yedinci yüzyıl felsefesinde hakim olan sahiplenici bireyciliğe karşı, Spinoza, doğrusal değil aktüel olan, teleolojik değil belirli ve etkin olan kurucu bir süreç alternatifini olumlar. Kendini geliştirerek varlığı kuran özgürlük; kendi-

ni kurarak özgürlüğü belirleyen varlık. Ancak etkililiği ölçüsünde önceden temsil edilebilen bir aktüellik; bir etki ve özgürlük ölçütü olarak ortaya konan zorunluluk.

Bazıları liberal Spinoza'dan, bazıları da demokratik Spinoza'dan bahseder. Hatta aynı kıstasa göre, aristokratik Spinoza'dan ve monarşik Spinoza'dan da bahsedilebilir –ve bu yapılmıştır da. Ve belki de anarşik bir Spinoza? Şimdiye kadar bunu söyleyen olmamıştı. Yönetim ve devlet biçimleri teorisinden çeşitli etiketleri alıp, Spinoza'nın politik teorisine yapıştırmak zaten o kadar saçma ki, biri de çıkıp "anarşik" Spinoza'dan kolaylıkla bahsedebilir! Üstelik *ancien régime* yüzyıllarında ona yöneltilen suçlamalar, "ateizm" ve "anarşizm" iddialarından oluşmuyor muydu? Bunun bir anlamı yok. Asıl sorun yönetim biçimi değil, özgürleşme biçimidir. Spinoza'nın politik sorunu, özgürlüğe ve akla, ihtiyaçların ve bunların toplumsal ve kolektif kaydının dolaysızlığına, varlığın potansiyelliğinin mutlaklığını iade etme sorunudur. Yönetim biçimlerine dair bütün tanımlar, varlığın gücü tematiğiyle kozlarını paylaşmak zorundadır. Fakat bu bizzat sürecin içinde çözülür. Politika deneyim ve bilginin öncelikli işlevidir. Bu işlev özgürlüğe yönelen gerilim ve belirli sınırlar arasında bir ilişki kurar. Fakat bu ilişki durmaksızın aşılır, olumsuzlamalar sistemi tarafından değil, bir dizi komuta tarafından değil, dolu ve maddi temellük projeleri tarafından. Spinoza'nın bildiği tek birikim biçimi, kolektif özgürleşme emeğinin birikimidir.

Politika Spinozacı metafiziğin merkezinde kalır ve burada, modern Batı düşüncesinin izlediği seyre alternatif önermesini açıklar. Bu metafizik alternatifi teorik bir bakış açısından izah eder. Fakat daha da önemlisi, alternatifi belirgin kılar ve onu pratik bir bakış açısından tanıtlar. Ezilen azınlıkların, sömürülen proletaryanın verdiği yüzyılların mücadeleleri, yüzyılların özgürlük arayışı (ve burjuvazinin empoze ettiği yeni tahakküm sistemini ve yeni üretim biçiminin saldığı antagonizmaların olgunlaşmasını ve yayılımını yıkmak isteyen büyük toplumsal ayaklanmalar), hepsinin izleri, ifade gücü yüksek olan Spinoza düşüncesinde sürülebilir. Spinozacı politika, metafizik bir alternatif olarak, kapitalist üretim biçiminin gelişiminin gerçek ve hakiki bir tarihsel antitezidir. Temellükün burada, tahakküm normunun meşrulaşma zemini değil, kurucu bir anahtar olması, hümanizmin teorik deneyimi ile somut özgürleşme

deneyimleri arasında, Avrupa tarihinde yüzyıllar boyunca kurulmuş olan gerçek ilişkiyi açığa vurur ve önceden haber verir. Felsefe, gerçekliğin sefaletinin dolambaçlı bir yoldan yıkılışında, ihtişamlı ve güzeldir. Spinoza, felsefenin erdemlerinin bir tanığıdır![24]

Distopya konusuna geri dönmeliyiz. Distopya artık bir uğrak ya da konuyla sadece diyalektik açıdan ilgili bir şey, hatta dönemin modern hegemonik ve egemen akımlarına karşıt bir şey olarak kavranamaz! Spinoza'nın distopyası her şeyden önce ancak bolluk olduğu oranda bir başkaldırı, bir isyandır. Onu kuran sınır ve eğilim arasındaki gerilim, onu şekillendiren metafizik olarak temellükçü ve kurucu çıkış, bunların hepsi bolluktur; üretici gücün özgürleşmesidir. Biraz zorlama bir ifadeyle fakat bir yandan da ifadeyi kendi rasyonelliği içinde geliştirerek, distopyanın gücünün, etiğin ve politikanın serimlenişinin ötesinde konumlandığı, yani, aslında tümüyle ve radikal bir biçimde özgürlük temelinde kurulmuş olan bir topluma geçiş felsefesi olduğu söylenebilir. Distopyada ütopyacı bir öğe mi buluyoruz? Birçok yorumcu bu sonucun, çok farklı biçimlerde bile olsa, kaçınılmaz olduğunu düşünmüştür.[25] Spinoza'yı okurken, doğrusu insan bu sonuca meyleder. Fakat eleştirel zihin bunu asla kabul edemez. *Etik*'in V. bölümünde, ütopyanın bu kadar şiddetli bir biçimde yeniden yükseldiği zaman bile, kontrol her zaman kurucu gerilimin elinde olmuştur.[26] Aslında, distopya teorisinin özgürleştirici çıkışı hiçbir zaman, hipostazlaştıran bir mekanizma ufkunda konumlanmamıştır. Özgürleşme geçiştir; geleceği önceden sezdiği için değil, bugüne nüfuz ettiği ve can verdiği için. Özgürleşme bir ihtiyaçtır; aktüel kılınan ve bugüne can vererek, Spinozacı varlığın metafizik işareti olan zorunluluk ve olanak arasındaki etkin ve paradoksal denklik noktasını kurarak, gerçeklik yoluyla, yeni bir bileşim ve yeni bir bugün belirleyen, ontolojik bir ihtiyaçlar sistemidir. *Potentia-appetitus-cupiditas-mens*: Distopyayı kurucu bir praksis şekillendirir. Distopya, belirliliğin, fenomonolojinin ve praksisin teo-

[24] Spinoza düşüncesinin bu boyutu, bu düşünceyi ilk elden biçimlendiren ve büyük bir felsefe kılan özgürlük mücadelesi üzerine: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, III., 1952).

[25] Zac, Corsi ve Alquié gibi farklı yazarlar bu noktada aynı sonuca varır.

[26] 8. bölümün son altbölümüne bakınız.

rik tanınışıdır. Bir belirlenim ve belirli bir aktüellik olarak distopya. Özgürleşme, distopyadır. Diğer bir ifadeyle, özgürleştirici süreç varlığın bereketli ve muazzam üretkenliğini önvarsayar ve distopya gücünü bu temel üzerinde gösterir. Varlık özgürlük için yeterince olgunlaşmıştır. Öyleyse özgürlük ve mutluluk varlığın tezahürleri olarak kurulmuştur. Distopya, varlığın gücünün izlerini takip etmek demektir. Fakat bu tanım bile yanıltıcı olma riskini taşır: Çünkü Spinoza'da, ifade ile verilmişlik, eğilim ile sınır, yaratılış ile yaratılan arasındaki ilişki her zaman öylesine sıkı ve varlığın belirlenimleriyle öylesine bağlantılı bir ilişkidir ki, sadece tam anlamıyla varlığın gücünden bahsetmek kabul edilemez ikicilikleri ve formel varlığın görünüşlerini yeniden söyleme sokma riskini taşır. Hayır, varlığın gücünü gösteren şeyler, onun düzlüğü ve bütünlüğüdür; onun verilmişliği, varlığın aktüelliğini ölçen şeydir! Öyleyse özgürleşme, çoğul, etik yönden harekete geçirilen insan etkinliğinin, varlığın verilmişliğinde ve belirleniminde sunulan gücüyle iç içe geçmesidir. Öyleyse özgürleşme sonsuzun örgütlenişi, insan gücünün belirsizin belirli bir ifadesi olarak bildirimidir. Distopya, sonsuzun örgütlenişinin özgül biçimidir.

Spinoza düşüncesinin zamanı açısından taşıdığı kuraldışılık, yaban bir kuraldışılık haline bürünür: Yabandır, çünkü sonsuzun sınırsız lütufkârlığından çıkıp gelen olumlamaların yoğunluğunda ve birçokluğunda eklemlenmiştir. Spinoza'da sonsuz varlığın hazzını, dünya hazzını keşfederiz. Dünya paradoksu ve bu paradoksun taşıdığı pozitif sonsuzluk ile belirlenimlerin sonsuzluğu arasındaki açık gerilim etkinlikte geliştirildiğinde ve kurucu süreçte tanındığında, dünya hazzı merkezi olmaya ve kuraldışılık yaban bir hale bürünmeye başlar: Yabandır, çünkü varlığın tükenmez birçokluğuyla, hem sürekli bir değişim içersinde çalkalanan hem de engin olan gelişimiyle bağlantılıdır. Spinoza'nın varlığı, ifadelerinde de yaban, sabırsız ve çokludur. Çok yönlü ve yabandır. Spinoza'nın ontolojisinde her zaman için yeni bir şey vardır, sadece gelişimi içersinde açığa çıkan tarihsel ontolojisinde değil, her şeyden öte, varlığın açılışından, derinliklerinden fışkıran temel ontolojisinde. Fiziksel güçten ahlaki *cupiditas*'a, buradan da *mens*'e olan geçişte. Ve görürüz ki yaban kuraldışılık sonsuzun örgütlenişinin bir niteliğidir, sonsuzun gücünün sunulma biçimini kuran, sonsuz ile belirlenim, eğilim ile sınır

arasındaki gerilimin ilkesel bir karakteristiğidir. O halde yaban kuraldışılık, Spinoza düşüncesinin dönemi ve Batı felsefesinin gelişimi içersindeki tarihsel konumundan kaynaklanan bir karakter ya da düşüncesinin zenginliğinden ve geleceğe açıklığından kaynaklanan bir tanım değildir sadece: Bu kuraldışılık aynı zamanda temel bir uğrak ve varlığın ifadesinin gerçek biçimidir. Spinozacı distopya varlığın yaban kuraldışılığının hazzıdır. Ve Spinoza felsefesinin dokusundaki ipliklerin birçoğu tekrar yüzeye çıkar. Sistemin yaban karmaşıklığının çekimi içersinde tanımlandıkları oranda, tarihsel bileşenler olarak Spinoza sistemini biçimlendirirler. Bütün yüksek teknoloji ürünleri gibi, onun düşüncesi de aygıtlarının karmaşıklığını, üretici gücün kuvvetinde taşır; ve dahası, bu karmaşıklığı indirgenemez bir tekillik olarak gösterir. Distopya, hem var olanın ve bileşenlerin bir eleştirisi, hem de bugünün pozitif ve tekil inşasıdır. Bileşenlerin karmaşıklığı ve bileşimin yalınlığıdır. Yüzeylerin, dünyanın hazzı ve tatlılığı olmaya yönelen ifadesinin tekilliğidir. Bu Spinozacı vargı kesinlikle indirgenemezdir. Belki biraz uç fakat kesinlikle çarpıcı bir şeyi yalın bir şekilde söylersek, Spinoza'da üretici güç bir tek kendine tabi kılınır ve özellikle de tahakküm, üretim ilişkilerinden çıkarılmıştır: Bunun yerine üretici güç, kendi bulunduğu noktadan, kendi gücü yoluyla, üretim ilişkilerini hakimiyeti altına almaya çalışır. Spinoza felsefesine ve onun varlık kavramlaştırmasına tükenmez bir zenginlik, yaban bir belirlenim veren şey, işte bu üretici güç kavramıdır (maddi ve ontolojik imasıyla birlikte).

Kuruluş ve Üretim

Üretici güç ve üretim ilişkileri: Çelişki metafizik değil, maddi ve belirlidir. Spinoza felsefesi, evrensel anlamı içersinde, bu yalın olumlamaya indirgenebilir. Üretici güç varlığın sonsuzluğundan taşar ve onun biricik örgütlenmesi sonsuzun deviniminde verilidir. Üretici güç açısından, kendi kurucu kuvvetinin otonom hareketi olmayan her türlü tabiiyet ve düzenleme olumsuzluktur, antagonizmadır, boşluktur. Üretici gücün ifadesi maddi olarak verilidir; her zaman için, kuruluşun, geleceğin gücü gibi dışarıya açılmanın desteğini bulduğu varlık eşiğinde dengelenmiştir. Üretici gücün ifadesi, tıpkı bu ifade gibi var olan varlığın özbiçimlenimi olan teorik ve pratik sürecin her zaman için bir sonucu olarak, kümülatif biçimde

fiziksel düzlemde, kolektif biçimde de etik düzlemde verilir. O halde üretici güç, dolaysız bir kuruluştur ve kuruluş da üretici gücün varlığı açığa çıkardığı biçimdir. Maddi üretim, politik örgütlenme, etik ve bilişsel özgürleşme, bunların tümü, üretici güç ve dünyanın pozitif kuruluşu arasındaki kesişim noktasında ortaya konulurlar. Zira üretim-kuruluş ilişkisi varlığın eklemlenmesine bir anahtardır, farklı bakış açılarından değerlendirilebilen fakat özünde bütünsel kalan bir süreçtir.

Öyleyse bu ilişkiyi, başlı başına düşünce ve metafizik dinamikler bağlamında ele alabiliriz. Burası varlığı kuruluşunda, birinci ve ikinci doğa arasında, fiziksellik ve etiksellik arasında ele aldığımız yerdir. Burası doğanın temellük edilişinin ve dünyanın kuruluşunun alanıdır. Sıfatlandırma yoluyla. İkincisi, üretim-kuruluş ilişkisi, temel bağın, çokluğun kolektifliğin birliğine indirgenişinde ve kolektifliğin, pratik güç (*potentia*) olarak, toplumsal, beşeri ilişkilerdeki uygarlaştırıcı, normalleştirici güç olarak tanındığı kurucu tanımda ifade edildiği politik düzlemde değerlendirilebilir. Son olarak ise bu ilişki gerçek anlamda etik bir düzlemde ya da daha iyi bir ifadeyle özgürleşme bilinci düzleminde ele alınabilir: Ontoloji ve politika, burada, mutluluğa duyulan arzunun önünde eğilir. Bu ikisi bir varlık düzleminin ifadesine, hayatın sefaletinden özgürleşmeye, neşe, haz ve varlığın kendisi olan bir coşkunluk -bireysel ve kolektif- arayışına eklemlenmiştir.

Kurucu bir ontoloji olarak üretim. Spinoza, tam bir tutarlılıkla, felsefenin olanağını ya da yıkımını temellendirir. Kurucu ontoloji, üretimi varlığın yapısı içersinde tanır. Üretim dışında varlıktan bahsetmek mümkün değildir. Varlığın eleştirisi, üretimin eleştirisidir. Üretken varlık, kuruluş süreci içersinde, kümülatif olarak (ve tamı tamına niceliksel ve mekanik olan bir mantığa göre) dünyanın katmanlarını ve düzeylerini kuran bir yol boyunca ilerler. Fiziksel doğanın her tekil olayı, varlığın kümülatif sürecinin belirli bir yoğunlaşmasıdır. Spinozacı metafizik, sonrasında kendisinin ürettiği bir fiziği keşfeder. Fizik ya da varlığın jenerik (cinsle ilgili) bilimi olarak felsefenin özgül olumsuzlaması, Spinozacı sistemin temeli haline gelir. Burası gelişmiş ve eklemlenmiş bir dinamik için sağlam bir temeldir. Doğadan ikinci doğaya. Beşeri etkinlik doğanın gücüne uzanır. Doğanın eklemlenmesi zihnin etkinliğinde olgunlaşır ve yeniden işlevli

hale getirilir. Doğa ve ikinci doğa arasındaki ilişki, kurucu ontolojinin bu temel düğümü, insan anlağı tarafından örgütlenir. İnsan anlağı, doğanın eklemlenmesidir. Yapıcı potansiyelliği doğadan alır ve geliştirir. Akıl, nerdeyse bulanıklığı içersinde doğar. Spinozacı sistemin temel gücü olan imgelem doğar! On yedinci yüzyıl felsefesinin sorunsalının ve onun psikolojik bulanıklığından kaynaklanan ikici muğlaklığın (barok ilkesi, on yedinci yüzyılda tutkular teorisinin ilk ortaya çıktığı anda doğanın birliğinin tasfiye edilişi) merkezindeki bu ayrıksı ve güçlü konum, on yedinci yüzyıl sorunsalının tersine çevrilişi için bir dönüm noktasıdır: Çünkü Spinoza dünyanın inşası için gerekli olan dayanak noktasını burada, imgelemde sunar. İmgelem, anlağa erişebilen fiziksellik, zihinde yapılanmış bedendir. İmgelem hem paralellik teorisinin arızi olduğunu bildirir hem de onun yerine geçer: zihin sistemli bir şekilde biçimlenir –en azından varlığın yaban çok yönlülüğünün belirlediği kurucu düzene göre. Spinoza düşüncesinde hiçbir süreksizlik yoktur, yalnızca varlığın sürekliliğini imgelemin seyri boyunca, yeryüzündeki ve bedendeki su gibi her yerde dolaşan üretken bir yüklemin derinliği boyunca yeniden formüle eden sayısız yıkım vardır. Her yerde ve her zaman mevcut. Aktarma kayışlarını yönlendiren ve diğer motorların düzenli işlemesini sağlayan bir motor gibi. İmgelem kurucu ontolojinin can damarıdır, çünkü ontolojinin sürekliliğinin, varlık düzeninin mutlak tek anlamlılığının merkezindedir ve sembolüdür. Çünkü varlığın dinamik devindiricisidir. Varlığı üretim olarak gösterir. İkinci doğa, insan eliyle yapılmış dünyadır. Fakat Spinoza'da varlığın tekliği, varlığın yoğun ve özlü gerçekliği öyledir ki, bazen insan eliyle yapılmış dünya, metafizik doğa karşısında, sanki çok parlak olduğu için bakılamayan bir arka perde önündeymiş gibi zorlanır. Fakat bu sadece görünüşte böyledir. Gerçekte ise, Spinoza'nın, kapitalizmin şafak sökümünde, endüstri dünyasını, doğal üretim dünyasına göre hâlâ önemsiz gördüğü doğruysa, bu tutum yanıltıcıdır. Çünkü Spinoza'daki üretim kavramı sadece varlık dinamiğinin temeli değil, daha da önemlisi, onun karmaşıklığındaki, eklemlenmesindeki ve yayılımındaki anahtardır. İkinci doğa, insanlığın kolektif imgeleminden doğar, çünkü bilim tam da budur: beşeri topluluğun sahip olduğu ve geliştirdiği, doğanın temellükçü ruhunun üretken sonucu. Uygarlaşma süreci üretken kapasitenin birikimidir. Özgürleşmeyen

zorunluluğun yıkılması, dolayısıyla olumsallığın yıkılmasıdır, dolayısıyla yokluğun yıkılmasıdır. Böylelikle Spinozacı düşüncenin ve onun taşıdığı hümanizmin paradoksuna ulaşmış oluruz: Spinoza'da artık doğa yoktur fakat sadece ikinci doğa vardır; dünya artık doğa değil, üretimdir. Varlığın sürekliliği, (bu bağ üzerindeki ve bu yöndeki) bir ilkeden sonuca, nedenden etkiye doğru giden bir sürecin içinde biçimlenmez; verili olarak, üretim olarak, vargı olarak açığa çıkar. Sonuç, ilkedir. Üretilmiş olan, kurulu olan varlık, üretimin ve kuruluşun ilkesidir. Her eklemlenme, kendi ilkesine geri dönercesine üretime döner. Fakat ilke aktüelliktir, varlığın devinimlerinin aktüel zenginliğidir. Bu onun kurulmuş bugünüdür. Üretimin kurucu ontoloji ilkesinde tersine çevrilişi, üretici güçlerin üretim ilişkilerinden özgürleşmesinin sembolüdür; bu ilişkiler nasıl verilmiş ve ne kadar sıkı olursa olsun. Bu, Modern felsefenin temelindeki devrim ilkesidir.

Kurucu ontoloji, politik kılınır. Spinoza'da politikaya olan geçiş mutlak olarak zorunludur; varlığın gelişiminin öznel eklemlenmesinin tanınışı politik olmak zorundadır. Spinoza'nın politik teorisi, öznelliğin politik bileşiminin teorisidir. Doğadan ikinci doğaya, fizikten insan eylemine geçiş, öznellik aracılığıyla dolayımlanmalıdır. Politikayı Spinozacı sistemin içinde konumlandırma sorununu ve bu konumu teorik bir düğüm noktası olarak tanıma ihtiyacını ortaya koymadan, Spinoza politikasının üzerindeki etkilere dair bir soru sormak tümüyle soyut kalır. Zira Spinozacı politika, varlığın "öznel" sürekliliğinin teorisidir. Özne, devinimlerin fiziksel birikiminin ürünüdür. Kolektif özne ancak kolektif davranışlar fiziği olarak değerlendirilebilir. Öznellik önce fiziksel, daha sonra ise tarihsel bir bileşimdir. Özne teorisi bir bileşim teorisidir. O halde kurucu teoriyi, bu olağanüstü üretkenliği içersinde takip etmeliyiz! Üretim ve kuruluş, ortaya çoktan bir sonuç çıkarmış bir değerlendirme düzeyinde verilmiştir: Kuruluş daha karmaşık oldukça, üretim de her zaman daha etkindir. Kolektif özne, kendi dinamizminin temeli için politikaya bel bağlar. Ve bu hem üretken hem de kurucu bir dinamizmdir. Bu durumda bile üretim ilişkileri üretici güce tabi kılınır: İktidar (*potestas*) güce (*potentia*) tabi kılınır. Politik kuruluş, her zaman iktidara karşı direniş tarafından harekete geçirilir. Politik kuruluş bir direniş fiziğidir: Aynı zamanda güç

bildirimlerinin, üretim ifadelerinin de karmaşıklığı olmayan bir kuruluş karmaşıklığı yoktur. Politik kuruluş ikinci doğanın, doğanın dönüştürücü temellükünün üretici aygıtıdır ve bu bağlamda iktidara (*potestas*) saldırmanın ve onu yıkmanın aygıtıdır. İktidar (*potestas*) olumsallıktır. Varlık süreci, öznel kuvvetin hep-daha-karmaşık olumlanışı ve varlığın zorunluluğunun inşası, bunların hepsi iktidarı imha etmek için onun temelini oyar. İktidar (*potestas*) batıl itikattır, korkunun örgütlenişidir, yokluktur; güç kendini kolektif biçimde kurarak ona karşı çıkar. Doğanın temellükü burada tümüyle tersine çevrilmiştir: Gücün koşullarının üretimiyle ilgilenir artık -bir kez daha sonuç, aktüel güç, varlığın doluluğu paradoksuyla karşılaşırız! Öznelliğin bileşiminde, gücü iktidara karşı ayaklandıran, iktidarı, beşeri ve özneler arası üretkenlik, öznelliğin gelişmiş bileşimi nazarında daha çok tabi ve geçici kılan ve giderek daha çok artan toplumculluk ve kolektif zekâ (anlak) vardır. Spinozacı felsefe varlığın gücü, her zaman daha gelişmiş bileşimlerden oluşan bir ilerleme olarak öznelliğin gelişimi araştırmasına, teoloji eleştirisiyle başlar. Teoloji, iktidara hizmet eden bir yabancılaşma teorisidir: İkicilik, her zaman olduğu gibi, komutanın meşrulaştırma hattı olarak, üretim ilişkilerinin üretici güçten bağımsızlaşması olarak, iktidarın hizmetindedir. Teolojik eleştiri (ve dini geleneğin eleştirel tefsiri) mistikleştirici biçimini dağıtır, olumsallığını, tarihsel olarak artık karakterini açığa vurur. Teoloji iktidara hizmet ettikçe, yavaş yavaş çözülür. Öznel gücün gelişimi, teolojik yanılsamanın yıkılış sürecinde, tarihsel olarak, mistifikasyon yoluyla ve mistifikasyona karşı, daha büyük bir toplumculluğa doğru varlıkta biriken her şeyi, varlığın ürettiği her şeyi bir araya toplar, bunları yeniden temellük eder ve yeniden tanımlar. Bununla birlikte bu süreç, güç kendi üzerinde, mutlak otonomisi ve üretkenliği üzerinde diretmedikçe sonlanmaz. Birinci ve ikinci doğanın temellük vakti, ancak varlığın doluluğu biçiminde vuku bulur. Eğer önce diye bir şey varsa, bu varlığa çıkar; eğer sonra diye bir şey varsa, bu her zaman için, her türlü erekselci yapının dışındaki salt güçle ve onun gerilimiyle orantılıdır.

Doğal üretkenliğin, öznelliğin serimlenişi gibi, bileşimin kusursuzlaşmasına yönelen bu serimlenişi Spinozacı sorunsalın en son katmanına varır: kusursuzlaşma, özgürleşme etiği, bunun önvarsa-

yımları, gücü, sonuçları. Fakat burada bir çelişki ortaya çıkar gibidir: Spinozacı felsefe aslında bu sorunsalı, erekçilik karşıtı ve ontolojik ufuktan, varlığın içselliğine ve yeğinliğine doğru savurur. Neden? Hareketinde, mikrokozmostan makrokozmosa olan geriliminde, varlığın bütünlüğüne tümüyle açık olan bir felsefe, vargısını neden öznel kusursuzluk ile belirtir? Bu soru meşru bir soru olsa bile, cevap açık ve her türlü çelişkiyi dışlayan türdendir. Eğer bir sınır varsa, bu sınır daha çok tarihsel ve teoriktir. Spinozacı dolayımın ona doğru geliştiği öznellik, aslında etik ve politik distopyanın aktüel sınırıdır. Bunda mahremcilik (entimizm) yoktur, bireysel ya da mistik hiçbir şey yoktur. Bunda varlığın sürekliliğinin ve yayılımının değerini azaltacak hiçbir şey yoktur. Özne, ister bireysel isterse kolektif figüründe olsun, varlığın üretici gücünün, varlık figürlerinin kuruluşuyla özdeş olarak gösterildiği yerdir. Özne, belirlenimin ve dolayısıyla özgürleşmenin ontolojik mahalidir. Bütün metafizik çerçeve, işte bu yeğinlikte tamamlanır. Öyleyse, bu nihai sentezde hareketsiz hiçbir şey yoktur: Bilakis kesif, yoğun, her zaman açık, her zaman daha kusursuz kılınan bir özgürleşme etkinliği vardır. En yüksek metafizik kusursuzlaşmayı, tamamlanan öznellik hattında, kusursuzlaşmayı kendi bileşimi olarak gören bir üretimin doyumu olarak kavrarız. Sonsuz mevcudiyetlerin varlığının dokusu içersinde, vargı bir kez daha mevcudiyettir, mevcudiyetin hazzıdır ve tümüyle verili varlıktır. Bunun üzerinde ısrarla durmalıyız: Sınır, öznenin bu belirli görünüşü, bileşiminin bu seviyesinde verili varlığın bütünlüğüdür. Kusursuzluk bu sınırdadır, varlıktaki aşkın bir mevcudiyette değil. Kusursuzlaşmanın ütopik değil ontolojik olması gibi, gerilim ve aşma da idealler değil, ihtiyaçlardır. Ütopyanın kendisi varlıkta kapanır ve onun yüceliği, maddi olarak öznel arzudan oluşan varlığın onurudur. Spinozacı etik bu şekilde sonlanır.

Varlığın her uğrağında yeniden açılmak için. Mekânsal kuruluş olarak Spinozacı mekânsal varlık sorunsalı, mekânsal üretim sorunsalı, sona yaklaşarak, zaman metafiziği önermelerine yol açar. Son dönem Modern felsefenin anlayacağı gibi, oluş olarak bir zaman sorunsalı değildir buradaki: Çünkü Spinozacı perspektif, kuruluş belirlenimi dışındaki her türlü oluş felsefesini dıştalar. Buradaki daha ziyade, kuruluş olarak bir zaman metafiziği önermesi, daha ileri bir kuruluşun zamanı, kendi geleceğini inşa eden ve seçen bir varlığın ak-

tüelliğinin ötesine yayılan bir zaman metafiziği önermesidir. Bir gelecek felsefesi. Şimdiye kadar, Spinozacı düşüncenin, kuraldışı ideolojik gücünün ve tarihsel konumunun gerektirdiği şekilde geleceğe açılması üzerinde durduysak da, artık Spinoza düşüncesindeki zamansallık göstergesini, daha derinlere, ontolojinin yüzeylerine dek izlemeliyiz. Burada varlıktaki güç kaydı, varlığı geleceğe doğru açar. Temel gerilim var olmak ister. Dünyayı kuran kümülatif süreç daha ileri bir zaman, bir gelecek ister. Öznenin bileşimi, geçmişi, sadece geleceğe meyletmek için biriktirir. Varlık zamansal gerilimdir. Eğer fark geleceği temellendiriyorsa, gelecek de ontolojik olarak farkı temellendirir. Bu karşılıklı ilişki, temel yapıdır. Dahası, niteliksel olarak, varlık özgürleşmedir, yani bir kez daha eğilimin gelecek zamandaki kusursuzlaşmasıdır. Sonsuz kusursuzlaşmaya doğru sonsuzca yayılan. Devamlı daha büyük bir kusursuzlaşmaya geçiş. Varlık kendini üretir. Varlık, üretim ve kuruluş arasındaki ilişki, gelecek boyutudur. Bilgi bu ilerlemenin, bu iç içe geçişin, varlığın bu sürekli birikiminin sürekli analitiğinden başka bir şey değildir. Varlığın mevcut yoğunluğu daha üst bir düzeye çıktıkça, varlık da geleceğe yönelen daha büyük bir gerilim olur. Gelecek, edimlerin bir geçit resmi değil, yeğin varlığın sonsuz kütlesinin gerçekleştirdiği bir yer değiştirmedir: doğrusal ve mekânsal bir yer değiştirme. Zaman varlıktır. Zaman, bütünlüğün varlığıdır. Dönüşümün, zenginliğin, özgürlüğün varlığı. Bunların hepsi birlikte ilerler. Mekân içersinde bir noktadan diğerine geçen varlık, sonsuzluğunda, bütünlüğünde, kusursuzlaşma düzeninde, yani inşasında da bir geçiş yaşamış olur. Başka bir şeyle değil, sadece kendiyle olan ilişkisi içersinde. Öyleyse bu özgürleşmedir, kurtuluştur, geçiştir. Zaman ontolojidir. Kuruluş, üretime ve aynı zamanda özgürlüğe içseldir.

Spinoza'nın üretim metafiziği, kolektif praksis fenomonolojisi olanağının koşullarını, teorik alanda tanımlar. Üretici güç, kendini üretim ilişkilerinden özgürleştirerek ve dolaysızca kurucu olarak göstererek dünyanın arzuya göre açımlanma, çözümlenme ve dönüşme olanağını gösterir. Spinozacı paradoks, bu projenin mutlak maddi belirlenimidir. Kolektif praksis belirlidir. Figürleri kuruludur. Bu figürlerin içeriği özgürleşmedir. Biçim maddi ve kolektiftir. Arzu, öznenin bileşimi düzeyinde üretilir. Varlığın nesnel karmaşıklığının bu öznel bağı, tarihsel bağlamında –ve metafizik bir önerme olarak- düşünüldüğünde, Spinoza düşüncesinin en spesifik belirlenimini kurar.

Bu anlamda, üretim-kuruluş ilişkisi Spinozacı bir geleceğe yansımanın dayanak noktasını temsil eder. Bu, hem klasik hem de diyalektik anlamda, her türlü mantık olanağının aşılışıdır. Ve belki de Spinoza düşüncesinin çağdaş anlamıdır. Bu nedenden dolayı, Spinoza düşüncesi üzerine olan bu incelemeyi bitirirken, Spinozacı düşüncenin bize sunduğu bu boyutu bütün açıklığıyla vurgulamaya değer. Spinoza, kapitalist medeniyetin köklerindeki üretim ve kuruluş özdeşliğine dikkat çekip iktidar (*potestas*) diyalektiği olanağını yıkar ve güç (*potentia*) perspektifini açar. Bilimsel olarak bu kopuş, kolektif praksis fenomonolojisini ve ona duyulan ihtiyacı ifade eder. Bugün, kapitalist krizin damgasını vurduğu bir devirde, (kapitalist) üretim ilişkileri ve (proleter) üretici güç arasındaki kopuş, uç bir gerilim noktasına daha ulaşmıştır. *Potestas* ve *potentia*, karşımıza tam bir antagonizma olarak çıkar. Öyleyse üretici gücün bağımsızlığı, kendine Spinoza'da önemli bir referans, onun hipotezinin gelişiminde, kendini tarihsel olarak örgütleyebileceği bir hat bulabilir. Açıkça, bu hipotezin temelinde: burjuva kültürünün, kendi gelişiminin kökenlerinin tarihini tümüyle deforme edemediğini kabul eden bir hipotezin temelinde. "Demokratik toplumun dağılışından, gelecek toplumla, insanlığın kendisiyle dayanışmayı esirgemeyen öğeleri -demokratik toplumun kökenleriyle, kendi rüyasıyla ilişkili öğeleri- çekip çıkarabilmek hâlâ mümkün mü? Eğer bu soruya verilen cevap evet değilse, ülkelerini terk eden Alman düşünürleri pek bir şey kazanmamışlar ve onların kaybedecek pek bir şeyleri olmamış demektir. Bunu tarihin dudaklarından okuma çabası, akademik bir çaba değildir."[27]

[27] Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* B. III, t. 9 (Frankfurt, 1972). s. 526.

Dizin

A

Adelphe, L. 147
Adorno, T. 80, 136
Agamben, G. 127
Agnoli, J. 245
aksiyomlar 115, 134, 342
Alquié, F. 61, 63, 64, 78, 87, 88, 89, 116, 173, 238, 285, 350, 354
Althusius, J. 208, 209
Althusser, L. 7, 40, 74
Altkirch, E. 222
Altwicker, N. 48, 60, 164, 177, 198, 211, 347
Appuhn, C. 171
arzu (*cupiditas*) 32, 135, 221, 239, 240, 281, 291, 322, 330, 337

B

Bacon, R. 89, 90, 182, 191
Balling, P. 169, 170, 171
Barret-Kriegel, B. 147
batıl itikat 174, 175, 198, 220, 223, 230, 352
Bayle, P. 201
Benetti, C. 74, 242, 350
Benjamin, W. 363
Bernhardt, J. 64, 89, 90, 106
Bevalon, Y. 249
Biedermann, N. 189
Blijenbergh, W. 57, 171, 173, 174
Bloch, E. 68, 136
Blok, P. 152
Bobbio, N. 42
Bohrmann, G. 177
Bonifas, H. 189
Borkenau, F. 71, 142, 235, 344, 349
Bouwmeester, J. 57, 103, 116, 173, 194
Boxel, R. 230
Boyle, R. 90, 152
Bradshaw, M. 177
Brandt,F. 90
Bresser 57
Brunner, C. 128, 222
Bruno, G. 54, 60, 61, 80, 87, 347
Brunschvicg, L. 48
Burgh,A. 57, 301, 302, 305
burjuva ideolojisi 335

C

Cacciari, M. 340

Campanella, T. 61
Cantimori, D. 52, 53, 57
Cassier, E. 61, 79, 87, 90, 159, 160, 161, 164
çilecilik (asceticism) 92, 97, 127, 288, 289, 291, 297
Cogitata Metaphysica (Descartes) 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 128, 157
Cohen, G. 51
çokluk 13, 33, 38, 54, 145, 229, 232, 240, 241, 246, 307, 308, 325, 330, 331
conatus 18, 20, 21, 24, 32, 90, 108, 239, 256, 257, 258, 259, 264, 266, 268, 269, 271, 293, 314
Corsi, M. 187, 212, 247, 354
Crescas (Rab Chasdai) 60, 128
Cruz, J. de la 127
cupiditas 221, 224, 239, 266, 267, 268, 269, 273, 274, 279, 282, 286, 287, 291, 308, 314, 316, 343, 354, 355
Cusano, N 41

D

Da Costa, U. 59
De la Court, J. ve P. 71, 35
De Laccariere R. 148
Delbos, V. 48
Deleuze, G. 5, 7, 9, 11, 13, 26, 27, 31, 40, 71, 81, 82, 83, 85, 88, 96, 99, 109, 117, 122, 132, 139, 166, 200, 229, 231, 239, 249, 253, 256, 275, 341, 346
Della Volpe, G. 42, 151
demokrasi 33, 34, 38, 206, 317, 335, 336, 337
De Prado, J. 58
Derathe, R. 148
De Ruggiero, G. 126
Demokritos 230, 346
Desanti, J. 156, 335
Descartes, R. 7, 31, 32, 41, 51, 55, 58, 63, 64, 65, 66, 89, 90, 94, 104, 106, 111, 114, 132, 142, 143, 148, 153, 167, 170, 171, 173, 217, 228, 233, 234, 241, 250, 258, 262, 284, 304, 306, 310, 311, 339, 343, 349, 350
De Vries, S. ve T. 57, 129
De Witt, J. 13, 56, 57, 68-72, 156, 214, 223, 226, 329, 341
devlet 7, 38, 69, 70, 148, 167, 178, 184, 187, 195, 196, 204, 205, 207, 210, 215, 224, 235, 240, 242, 245, 246, 247, 277, 278, 315, 317, 319, 320, 322, 323, 324, 326, 327, 331, 333, 353
De Laccarière, R. 148
De la Court, J. ve P. 70, 335
De Ruggiero, C. 127
Dibon, P. 51
Dilthey, W. 61, 71, 211, 322
distopya 282, 289, 292, 298, 354, 355, 356
Di Vona, P. 48, 62, 82, 88, 108, 142, 208
diyalektik 21, 38, 41, 71, 74, 75, 107, 108, 116, 120, 129, 146, 149, 151, 193, 204, 207, 212, 255, 256, 259, 262, 272, 276, 277, 282, 309, 316, 319, 320, 342, 354, 363
Di Vona, P. 48, 62, 82, 88, 109, 142, 209
doğal hak 185, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 208,

227, 314, 315, 319, 320, 327
doğal ışık 189, 190, 191, 201, 203
Doren, A. 136
Dotti, U. 209
Doz, M. 64
Dreyfus, G. 64
Droetto, A. 153, 177, 305, 314, 326, 328, 335
Duchesneu, F. 109
Dunin-Borkowski, S. 53, 57, 63, 109, 141, 164, 185

E

Eckstein, W. 148, 177, 209, 210, 327
Elster, J. 55, 71, 111, 142, 143, 249, 350
Epikuros 230, 346
Erdmann, J. 128

F

Fabritius, J. 51
Fester, R. 149
Feuer, S. 58, 147, 191
Feuerbach, L. 48, 49
Feyerabend, P. 232, 343
Fichte, J. 62, 203, 208
Ficino, M. 41
Fischer, K. 130
Francés, M. 44, 67, 148, 150, 247, 312, 335
Freudenthal, J. 63, 77, 78, 109
Friedman, G. 249
Fruin, R. 69
Furet, F. 150

G

Gadamer, H. 189
Gassendi, P. 230
Gebhardt, C. 59, 67, 77, 78, 104, 178
Gentile, G. 106, 116, 187
geometrik yöntem 104, 105, 116, 294, 342
Geulincx, A. 236
Giancotti Boscherini, E. 29, 177, 180, 185, 190, 191, 198, 203, 213, 216, 219, 247
Gierke, O. von 208, 236, 250, 327
Gilson, E. 42, 128
Ginzburg, C. 342
Goethe, J. 48, 117
Goldmann, L. 149
Gongora y Argote, L. 154
Gouhier, H. 350
Groethuysen, B. 150
Grossmann, H. 235
Grotius, H. 52, 53, 185, 203
güç (*potentia*) 12, 14, 21, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 41, 55, 72, 74, 79, 81, 86, 100, 101, 103, 118, 120, 121, 122, 124, 137, 143, 145, 168, 178, 181, 182, 193, 194, 204, 205, 215, 237, 238, 241, 243, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 256, 259, 268, 269, 271, 272, 273, 285, 298, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 320, 332, 336, 345, 348, 349, 350, 351, 352, 356, 357, 360, 362, 363
Gueroult, M. 28, 31, 40, 61, 63, 64, 78, 79, 80, 83, 84, 90, 94, 96, 106, 109, 114, 116, 121, 127, 128, 136, 139, 141, 143, 156, 162, 163, 165, 171, 186, 196, 200, 208, 231, 240, 267, 312, 313
Guzzo, A. 187

H

hak 33, 64, 178, 184, 185, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 213, 216, 227, 236, 277, 307, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 325,

327, 330
Hamilton, W. 70
Hartmann, E. 128
Hazard, P. 149
Hecker, K. 68
Hegel, G. 7, 11, 22, 38, 39, 40, 74, 97, 101, 115, 128, 132, 139, 148, 149, 208, 210, 217, 229, 246, 247, 248, 259, 324, 326, 328, 329, 342, 350, 351
Heidegger, M. 340
Heller, A. 346
Herder, J. 48
Hirschman, A. 234, 242
Hobbes, T. 11, 12, 22, 32, 38, 70, 73, 74, 75, 90, 114, 147, 148, 185, 191, 203, 205, 207, 208, 210, 224, 227, 234, 240, 246, 247, 278, 306, 321, 324, 326, 339, 350, 351
Hollanda 5, 12, 14, 19, 37, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 66, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 81, 83, 87, 103, 105, 116, 127, 152, 154, 156, 175, 185, 198, 215, 226, 329, 344
Horkheimer, M. 80, 136, 243
Höningswald, R. 60, 61, 211
Hudde, J. 57, 192
Huizinga, J. 44, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 68
Hume, D. 261
Husic, J. 191
Husserl, E. 211
Huygens, C. 106

I

Igoin, A. 238, 312
ikicilik (dualism) 61, 64, 79, 267, 284, 344
iktidar *(potestas)* 7, 11, 22, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 50, 53, 57, 74, 75, 110, 137, 147, 148, 151, 156, 167, 174, 178, 195, 206, 207, 216, 221, 227, 235, 251, 312, 313, 315, 319, 320, 321, 326, 332, 333, 336, 345, 352, 363
imgelem 12, 13, 21, 32, 38, 43, 98, 99, 150, 155, 159, 167, 170, 171, 174, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 186, 187, 188, 194, 195, 197, 198, 205, 207, 214, 218, 221, 233, 237, 238, 240, 259, 260, 262, 265, 273, 276, 281, 290, 307, 308, 322, 358
iştah *(appetitus)* 239, 266
itaat 196-200, 205, 206, 215, 277, 318, 324

J

Jacobi, F. 149
Jelles, J. 57, 227
Jodl, F. 48
Joel, M. 59
Jonas, H. 109

K

Kant, I. 7, 99, 149, 210, 259, 351
Kernkamp, G. 69
Keynes, J. 70
kipler 20, 23, 133, 160, 164, 166
Kline, G. 150, 314
Kolakowski, L. 44, 50, 51, 67, 68, 81, 105, 127, 157, 175, 190, 201, 222, 236
komuta 74, 146, 147, 156, 195, 213, 232, 245, 247, 324, 348, 349, 353
Kossmann, E. 68, 69, 70, 152
Koyré, A. 84, 90, 91, 94, 128, 173, 222, 349
kusursuzlaşma 361, 362

L

Labrousse, E. 201
Lange, F. 346
Lasson, G. 115
Lécrivain, A. 106, 108, 110, 141, 317
Leibniz, G. 55, 58, 111, 142, 143, 249, 250, 350
Lenobke, R. 349
Leo Hebraeus (Levi ben Gershon) 60, 67
Livy 215
Lucretius 230

M

Macherey, P. 5, 9, 14, 15, 17, 40, 74, 97, 128, 132, 139, 208, 217, 229, 231, 248, 259, 342
Machiavelli, N. 11, 40, 58, 175, 208, 209, 248, 306, 311, 325, 326, 336, 337, 347, 351
Macpherson, C. 70, 73, 148, 224, 234, 240, 262, 339
Maimonides, M. 60, 128, 191
Malebranche, N. 236
Marcuse, H. 346
Martinetti, P. 291
Marx, K.; Marksizm 11, 13, 40, 73, 90, 148, 151, 230, 238, 248, 312, 326, 345, 347, 351
Massillon, J. 47
Matheron, A. 5, 9, 19, 21, 23, 25, 41, 65, 117, 151, 192, 196, 212, 213, 238, 240, 255, 257, 258, 262, 276, 294, 309, 320, 329, 330
Meinsma, K. 67
Mendelssohn, M. 149
Meli, F. 50, 66, 67, 78, 146, 187, 261, 291
Menzel, G. 210
Merleau-Ponty, M. 81
Mersenne, M. 223
Merton, R. 58
Metaphysica 103, 128
Meyer, L. 57, 103, 104, 105, 154, 157, 219
Mirri, F. 191
monarşi 31, 33, 53, 69, 215, 221, 317, 330, 331, 333
Mondolfo, R. 347
More, H. 349, 350
Moreau, P. 315
Mugnier-Pollet, L. 67, 68, 154, 209, 226, 305, 309, 328
multitudo (çokluk) 309, 311, 317, 318, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 330. 332, 333, 334, 336, 337

N

natüralizm 61, 78
natura naturans 64, 83, 121, 129, 154, 232
natura naturata 83, 121, 129, 232
Neusüss, A. 136

O

Oko, A. 127
Oldernburg, H. 157, 301
ortak nosyonlar 164, 200, 201
Ostens, J. 57, 222

Ö

özgürleşme 7, 22, 39, 74, 118, 212, 218, 248, 254, 258, 259, 265, 268, 269, 270, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 292, 294, 296, 298, 341, 344, 345, 347, 348, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 361
özgürlük 33, 39, 42, 51, 74, 75, 83, 85, 86, 89, 106, 120, 135,

143, 147, 165, 166, 173, 176, 186, 187, 208, 216, 220, 221, 224, 237, 246, 258, 265, 269, 278, 282, 283, 285, 287, 297, 299, 307, 309, 310, 311, 313, 315, 325, 326, 327, 337, 343, 345, 352, 353, 354, 355

P

Pacchiani, C. 203
panteizm 12, 80, 116, 283
paralellik 138, 139, 287, 342, 358
pazar 56, 57, 65, 70, 71, 74, 75, 145, 146, 147, 150, 151, 156, 167, 217, 235, 292, 293, 326, 349, 350, 351, 352
Pillon, E. 189, 201
Platon 67, 230
Platonculuk / Yeni Platonculuk 59, 71, 126, 200, 237, 349
Pollock, F. 128
Popkin, R. 304
Pousseur, J. 78, 79, 80
Préposiet, J. 127, 328
Price, J. 52

Q

Quevedo, F. 154

R

Radetti, G. 187
rasyonalizm 67, 68, 105, 166, 267, 286, 289
Ravà, A. 62, 203, 208, 318
Razumovski, I. 314
Rembrandt van Rijn 51
Rensi, G. 48
Revah, I. 58, 59
Rex, W. 201
Ritter, J. 149
Rivaud, A. 141
Robinson, L. 77, 83, 127, 136, 162
Roorda, D. 69
Rosen, S. 177
Rosenkranz, K. 128
Rosicrus 83, 84
Rossi, P. 71, 90, 250
Rousseau, J. 11, 22, 38, 39, 148, 150, 151, 185, 207, 208, 210, 246, 321, 324, 326, 336, 351
Rubel, M. 151, 230, 347

S

Saville, M. 90
Schelling, F. 129, 149
Schmitt, C. 185
Schneider, G. 51
Schopenhauer, A. 240
Semerari, G. 77, 78
Seneca 196
Servaas van Roijen, A. 58, 60
Shakespeare, W. 54, 169, 250
Signorile, C. 50, 53, 57, 58, 66, 68, 90, 146, 209
Sigwart, C. 60, 80
sivil toplum 187, 245, 278, 324
Siwek, P. 177
Skolastik / Yeni Skolastik 58, 83, 109, 110, 161, 185, 209, 297, 306, 314, 329
Socrates, 230
Sohn-Rethel, A. 156, 344
Solari, G. 50, 53, 64, 65, 66, 203, 210, 216, 318, 327
Stensen, N. 301
Strauss, L. 177, 185, 191, 198, 238, 247, 305, 306, 347, 354

T

Tacitus 215
tanımlar 17, 82, 98, 111, 119, 125, 146, 155, 227, 273, 333, 345, 353, 360, 362
Telesio, B. 61

temellük 70, 73, 75, 107, 224, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 242, 243, 244, 246, 247, 250, 278, 342, 345, 348, 349, 351, 352, 353, 357, 360
Temple, W. 190
Thales 225
Thalheimer, A. 52, 53, 69, 329, 335
Toland, J. 146
toplumsal sözleşme 209, 221, 317, 327
Tronti, M. 72
Tschirnhaus, E. 173, 310, 311

U

Ulrici, H. 128
uygun ide 96, 134, 186, 292
üretici 12, 20, 21, 24, 30, 37, 70, 100, 105, 135, 146, 167, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 326, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 356, 357, 359, 360, 361, 363
üretim ilişkileri 167, 244, 246, 247, 350, 356, 359, 363
ütopya 12, 65, 83, 87, 91, 97, 98, 105, 106, 126, 130, 131, 133, 136, 146, 153, 157, 165, 166, 173, 229, 232, 247, 285, 292, 306, 345

V

Van den Enden, F. 230
Van der Linde, A. 222, 226
Van der Meer, G. 217
Van der Tak, W. 58
Van Leenhof, F. 157
Van Slee, J. 66
Van Stoupe 47
Van Velthuysen, L. 57, 222-225, 301
varlığın doluluğu 87, 88, 97, 107, 280, 360
varlığın tek anlamlılığı 124
Vaz Dias, A. 58
Vega, F. Lope de 154
Vernière, P. 47, 146, 222
Vulliaud, P. 58

W

Wetlesen, J. 127
William 69, 70, 72, 190
Wilson, C. 69
Wittgenstein, L. 340
Wolfson, H. 42, 59, 60, 128, 267

Y

Yahudilik, İbrani felsefesi ve kültürü 42, 54, 58, 60, 82, 191
Yates, F. 54, 58, 250
yorumbilgisi 188, 190, 192, 199
yüklemler 23, 25, 61, 82, 114, 121, 127, 128, 166, 240, 278, 310, 342

Z

Zac, S. 60, 66, 177, 180, 187, 234, 236, 238, 239, 247, 253, 346, 354